تاریخ پبلی کیشنز کا کتابی سلسلہ (33)

سہ ماہی

تاریخ

ایڈیٹر: ڈاکٹر مبارک علی

تاریخ پبلی کیشنز

18-مزنگ روڈ لاہور

خط و کتابت (برائے مضامین)

بلاک 1، اپارٹمنٹ ایف۔ برج کالونی، لاہور کینٹ

فون: 042-6665997

ای میل: mubarakali21@yahoo.com

خط و کتابت (برائے سرکولیشن)

پبلشرز	:	تاریخ پبلی کیشنز
		18-مزنگ روڈ، لاہور
فون	:	042-7236634
قیمت فی شمارہ	:	100 روپے
سالانہ	:	400 روپے
قیمت مجلد شمارہ	:	150 روپے
بیرون ممالک	:	2000 روپے (سالانہ معہ ڈاک خرچ)
		رقم بذریعہ بنک ڈرافٹ بنام فکشن ہاؤس لاہور، پاکستان
اہتمام	:	ظہور احمد خاں
کمپوزنگ	:	فکشن کمپوزنگ اینڈ گرافکس، لاہور
پرنٹرز	:	اکرم پرنٹرز لاہور
سرورق	:	عباس
تاریخ اشاعت	:	اپریل 2007ء
تقسیم کار	:	فکشن ہاؤس
		18-مزنگ روڈ، لاہور
فون	:	042-7249218-7237430
ای میل	:	fictionhouse2004@hotmail.com

فہرست

مضامین

☆ مارکس کے بارے میں ازسرِ نوغور — موئش پوسٹون/ترجمہ: ظفر علی خان — 7

☆ فلسفہء مادیت کی تاریخ — اشفاق سلیم مرزا — 60

☆ ہمارے قدیم آباء واجداد — عرفان حبیب/ترجمہ: پروفیسر طفیل ڈھانہ — 73

☆ جدید حجری انقلاب — عرفان حبیب/ترجمہ: پروفیسر طفیل ڈھانہ — 95

☆ لاہور۔۔۔نواحی آبادکاری وتوسیع — غافر شہزاد — 117

☆ روایتی تصوف کے بھیس میں عوامی اسلام کا ادبی محاکمہ — جمال ملک/ ترجمہ: ڈاکٹر سہیل احمد فاروقی، بشریٰ اقبال — 138

تحقیق کے نئے زاویئے

☆ ووکرز کی بغاوت اور بلیوں کا قتل عام — ڈاکٹر مبارک علی — 171

☆ پالتو جانور — ڈاکٹر مبارک علی — 175

☆ مذہبی جماعتیں اوران کا ایجنڈا — ڈاکٹر مبارک علی — 179

تاریخ کے بنیادی مآخذ

مآثرِ عالمگیری

مصنف: محمد سَاقی مستعد خاں

ترجمہ: مولوی محمد فدا علی طالبؔ

مضامین

مارکس کے بارے میں ازسرِ نو غور

(بعداز مارکس وادی دنیا میں)

موئش پوسٹون
شکاگو یونیورسٹی

ترجمہ: ظفر علی خان

سماجیات جدید سرمایہ داری کے نظریئے کے طور پر ابھری اور یہ سماجی سائنسوں میں ایسا شعبہ رہا ہے کہ اس نے اپنے رشتے سماج کے ساتھ بحیثیت کُل قائم رکھے ہیں۔ (2) آدمی کہہ سکتا ہے اُس درجہ تک قائم رکھے ہیں جس تک مکالمہ جاری رہے اور کلاسیکی سماجی نظریات کو جذب کیا جاسکے۔

اگر سماجی تھیوری کا کام ہمارے سماج کی بنیادی فطرت کی وضاحت کرنا اور اُس کی تاریخی نمو کی کیفیت بیان کرنا ہے تو کلاسیکی سماجی تھیوری کو ایسی تھیوری گردانا جاسکتا ہے جس کے پاس ابھی بھی ہمیں بتانے کے لئے بہت کچھ ہے۔ (ہیبر ماس 1981 تا 1984)۔ ایسی تھیوری جو کافی حد تک امیر (غنی) اور پیچیدہ ہے جس پر دوبارہ کام اور جس کا دوبارہ مطالعہ ہماری سماجی کائنات کے عمومی خدوخال منور کرنے میں مدد کرسکتا ہے۔ ایسی تھیوری جو بنیادی ساختیاتی تبدیلی کے ادوار میں خاص طور پر اہم ہو جاتی ہے جو ہماری اپنی دنیا کی معقول فہم کا کلیہ قاعدہ بنانے کی جاری کوششوں کے لئے مرکزی ہے۔ اسے سماجیات کی ماقبل تاریخ کی طرف نہیں دھکیلنا چاہئے۔ گو کہ ایسی تھیوری کے آج کل کے مسائل سے متعلق امکانی تعلق کے بارے میں

سوال یقینی طور پر اٹھایا جاسکتا ہے۔لیکن یہ سوال تجزیاتی سطح پر اٹھانا چاہئے آج کل کے بہت سے تحقیقی ایجنڈوں سے مختلف سطح پر کیونکہ کلاسیکی تھیوری بنیادی سماجی ڈھانچے کے بارے میں سوال جواب کرتی ہے جو کہ بعدوالی تھیوری پہلے سے فرض کرلیتی ہے۔ ہمارے سماجی اور تاریخی سیاق و سباق سے متعلق ایسے بنیادی سوال و جواب آج خاص طور سے اہم ہیں۔پچھلی دو دہائیوں میں آگے بڑھی ہوئی صنعتی سوسائٹیوں اور عالمی نظام کی عہد ساز کایا پلٹ نے ہماری دنیا کی فطرت نمایاں طور پر تبدیل کر دی ہے۔اس عہد کی خاصیت یہ ہے کہ اس میں سرمایہ دار مغرب میں ویلفیئر ریاست (بہبودی ریاست) کی بساط لپیٹ دی گئی ہے اور کمیونسٹ مشرق میں افسر شاہی پارٹی ریاست کا انہدام یا قلب ماہیت ہوگئی ہے۔زیادہ عمومی طور پر قومی ریاستیں بحیثیت معاشی مقتدرِ اعلیٰ کمزور ہوگئی ہیں۔اور اس کے ساتھ ہی فتح مند بالائے ضابطہ منڈی کی سرمایہ داری پھر سے ابھر آئی ہے۔اس دور میں سماجی محنت کے ڈھانچے میں ملکی اور بین الاقوامی سطح پر دوررس تبدیلیاں آئی ہیں۔کلاسیکی مزدور تحریکیں ماند پڑ گئی ہیں نئی سماجی تحریکیں اٹھ رہی ہیں، جمہوری اور قوم پرست تحریکیں پھر سر اٹھا رہی ہیں اور عالمی ذرائع ابلاغ اور بین الاقوامی مالیاتی سرمائے کے مربوط سلسلوں کی اہمیت بڑھ رہی ہے۔

کیونکہ ان تبدیلیوں میں سوویت یونین کا ڈرامائی انہدام اور بالآخر بکھرنا شامل ہے اس لئے انہیں مارکسیت کے تاریخی انجام کی نمائندہ سمجھ لیا گیا ہے۔زیادہ عمومی طور پر مارکس کی سماجی تھیوری کی آج کے حالات سے نظریاتی عدم مناسبت کی نمائندہ۔اس کے باوجود کیونکہ حالیہ تاریخی تغیرات نے پھر سے سماجی تھیوری کے لئے تاریخی فعالیت کے حل طلب مسائل کی مرکزی اہمیت اور وسیع پیمانے کی ساختیاتی تبدیلیوں کا دعویٰ کیا ہے۔اس لئے مارکس کی جدیدیت سے متعلق تنقیدی تھیوری سے دوبارہ مڈبھیڑ، میرے خیال میں نظریاتی طور پر ہمارے سماجی کائنات سے معاملہ کرنے کے عمل میں اہم حصہ ڈال سکتی ہے۔یہ صرف اس لئے نہیں جیسا کہ ڈینیل بیل نے توجہ دلائی ہے کہ سماجی قلبِ ماہیت پر کسی بھی سنجیدہ غور و فکر کو مارکس کی تاریخی ترقی کی طاقتور تھیوری سے معاملہ کرنا پڑے گا (Bell, 1973, P.55-56) بلکہ اس لئے بھی کہ پچھلی دو دہائیوں کو سماجی اور اقتصادی زندگی کی ریاست۔مرکز۔تنظیم کے اختتام کے دور کے طور پر بھی دیکھا جاسکتا ہے۔جس کی شروعات پہلی عالمی جنگ اور روسی انقلاب سے ہوئیں۔ایک ایسا دور جس کی خاصیت سیاست

کی اقتصادیات پر موثر اوّلیت تھی۔ اور نیم خود کار اقتصادی سلسلوں کی سماجی مرکزیت کا پھر سے سامنے آنا تھا۔ یعنی حالیہ تاریخی تبدیلیاں سرمایہ داری سے متعلق نئے نظریاتی غور وفکر کی اہمیت کا تقاضا کرتی ہیں۔

تبدیلیاں یہ تجویز بھی دیتی ہیں کہ اگر سرمایہ داری کی ایک تنقیدی تھیوری نے ہم عصر دنیا کے لئے موزوں ہونا ہے تو اسے اہم اور بنیادی طریقوں سے سرمایہ داری کی روائتی مارکسی تنقیدوں سے مختلف ہونا ہوگا۔ اور میں دلیل دوں گا کہ مارکس کی (بالغ) پختہ سماجی تھیوری درست طور پر سرمایہ داری کی ایسی دوبارہ سے سوچی گئی تنقیدی تھیوری کے لئے نقطہء انحراف فراہم کرتی ہے۔

میں مارکس کی پختہ سماجی تھیوری کی نئی ترجمانی کے مختلف پہلوؤں کا خاکہ پیش کروں گا جو سرمایہ داری کی بنیادی فطرت سے متعلق اس کے تجزیئے کا از سرنو جائزہ لیتا ہے۔ اس کے سماجی رشتوں، غلبے کی شکلوں اور تاریخی فعالیت کا۔۔۔ ایسے انداز سے جو روائتی مارکسی رسائیوں (طرز استدلال) سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔ یہ نئی توضیح ہم عصر ترقی یافتہ صنعتی سماجوں کے لازمی ساختیاتی عناصر اور چھتر چھائی ہوئی تاریخی فعالیت کو روشن کرنے میں مدد کر سکتی ہے۔ یہ توضیح روائتی مارکسزم پر بنیادی تنقید کرتے ہوئے اور مارکسی تھیوری کے سماجی تھیوری کی دیگر اہم قدروں کے ساتھ رشتے کو پھر سے استوار کر سکتی ہے۔

II

وہ توضیح جس کا میں خاکہ پیش کروں گا مارکس پر حالیہ علمیت سے ابھری ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ بنیادی طور پر ان شرائط کو جن کے ساتھ سرمایہ داری کو سمجھا جاتا ہے تبدیل کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ تیس سال کا وہ عرصہ جس میں مارکس کا مطالعہ اور مارکسی تھیوری سٹالینی عقیدہ پرست جماعت بندی کی زد میں رہی۔ ایک طرف مغربی سرمایہ دار ممالک میں اسے تخفیفی انداز میں سمجھتے ہوئے ''کمیونسٹ نظریئے'' کے طور پر رد کیا جاتا رہا تو دوسری طرف سٹالنیت کی نفی کا عمل، سرد جنگ کی پہلی لہر کی پسپائی اور 1960 کی انقلابی تحریکوں کے پھر سے ابھار نے مارکس کی تصنیفات میں دوبارہ دلچسپی پیدا کر دی۔ خاص طور سے دستاویزات میں جن سے کلاسیکی مارکسزم نا آشنا تھا۔ مثلاً اکنامک اور فلسفیانہ دستاویز 1844 اور گرنڈرسے (بوٹومور 1983، PP.103-141) اس نے

مارکس پر بڑے پیمانے پر نئی علمیت پیدا کرنے میں مدد کی اور مغربی مارکسی مفکرین کی نظریاتی دعوے داری کو بڑھاوا دیا۔ اُن میں سے بہت سے مغرب اور مشرق دونوں میں کم حیثیت ہو گئے تھے۔ مثلاً جارج لوکاش، کارل کورسیچ، انٹونیو گرامچی، میکس ہورخیمر اور تھیوڈور اڈورنو(3) اسی وقت بڑی اور نئی تصنیفات ایسے نظریہ دانوں جیسے جین پال سارتر، ہنری لیفیور، لوئس آلتھسر و، اڈورنو، ہربرٹ مارکوزے، یرگین ہیبر ماس اور الفرڈ سکھمڈٹ کے زیر تحریر تھیں۔(4)

مارکسی تھیوری اور علمیت کے اس زوردار احیاء نے مختلف نظریاتی راستے اختیار کئے۔ بعض ایک دوسرے پر چڑھے ہوئے، دوسرے بالکل مختلف رخ پر۔۔۔ جن میں مارکس کی تصنیفات کی ''انسان دوست'' پڑھائی شامل تھی جو اس کی مغائرت کی تھیوری پر مرتکز تھی اور انسانی عملی کارروائی اور موضوعیت پر زور دیتی تھی۔(5) مارکسی فکر کی ہیگلائی ابعاد پر زور دینے والی تصانیف(6) فرینکفرٹ سکول کی نفسیات اور سماج کے تاریخی رشتے سے متعلق دریافتیں اور بیسویں صدی کی سرمایہ داری میں کلچر کی کایا پلٹ(7) اور ساختیت کی موضوع کے تصور کے بارے میں تنقید۔(8) کئی تبصرہ نگاروں مثلاً ٹام بوٹو مور اور ایڈون گورلڈنر کے لئے مارکسی فکر کا احیاء اور 1960 اور 1970 کی دہائیوں میں اس کی مزید ترقی کو بہترین طریقے پر تنقیدی تھیوری (Critical Theory) اور ساختیاتی مارکسزم (Structural Marxism) کی تہ میں کارفرما اختلاف کی زبان میں بہترین طور پر بیان کیا جا سکتا ہے۔(9)

لیکن مارکسی تھیوری کی اس پھبک کے باوجود، امریکی سوشیالوجی (سماجیات) میں مارکس کی جو تفہیم غالب رہی، اس نے زیادہ تر اور پوری طرح اس نئے کام اور اس کے مضمرات کو جذب نہیں کیا بلکہ اس کام میں بحث کئے گئے خیالات (مثلاً مغائرت) کو پرانے تشریحی چوکھٹوں میں ضم کرنے پر مائل رہی۔(10) علاوہ ازیں مارکس کی سماجی تھیوری پر بنیادی طریقوں سے دوبارہ غور و فکر کرنے کی بہت سی اہم کوششیں حالیہ ماضی میں کی گئیں۔(11) لیکن مارکس پر ہونے والا زیادہ تر مکالمہ، قابل ستائش باریکیوں کے باوجود بالآخر مارکسزم کی سرمایہ داری کی روایتی تفہیم کی حدود کے اندر ہی بند رہا۔ ان حدود نے مارکس کی طرف حالیہ رخ موڑنے کی نظریاتی قوت کو کمزور اور کھوکھلا کیا ہے۔

''روایتی مارکسزم'' سے میری مراد مارکسزم میں کوئی خاص تاریخی رجحان نہیں ہے، جیسا کہ

مثال کے طور پر دوسری انٹرنیشنل کا عقیدہ بند مارکسزم ہے بلکہ زیادہ عمومی طور پر، بلکہ وہ تمام تجزیئے جو مارکسزم کو سمجھتے ہیں۔اس کے بنیادی سماجی رشتوں کو۔۔۔لازماً منڈی کی معیشت، نجی ملکیت اور ذرائع پیداوار پر کنٹرول کی بنیاد پر بنے ہوئے طبقاتی رشتوں کے معنی میں اور جو غلبے کے ان رشتوں کو اولاً طبقاتی غلبے اور استحصال کی صورت میں دیکھتے ہیں۔اس عمومی توضیح چوکھٹے کے اندر سرمایہ داری ایک تاریخی فعالیت کی خصوصیت رکھتی ہے (طبقاتی ٹکراؤ، سرمایہ دارانہ مقابلے یا ٹیکنالوجیکل ترقی کے ذریعے رواں)(12) جو اس سماج کے بنیادی سماجی رشتوں (جو نجی ملکیت اور منڈی سے تعبیر کئے جاتے ہیں) اور پیداواری قوتوں (جسے صنعتی طریق پیداواری کہا جاتا ہے) میں ایک بڑھتے ہوئے ساختیاتی تضاد کا سبب بنتی ہے۔(13) جب سرمایہ داری کے تضاد کو ان معنوں میں سمجھ لیا جائے۔ضمناً یا واضح طور پر۔تو ذرائع پیداوار کی اجتماعی ملکیت اور صنعتی ماحول میں اقتصادی منصوبہ سازی یعنی ایسے منصفانہ اور شعوری طور پر منظم کئے گئے طریق تقسیم کے معنوں میں جو صنعتی پیداوار سے موافق ہو تو سرمایہ داری کی تاریخی مغلوبیت کے امکان کو سمجھا جا سکتا ہے۔ ثانی الذکر، تنقیدی تجزیئے کا موضوع نہیں ہے۔اسے ایک ٹیکنیکل تسلسل کے طور پر دیکھا جاتا ہے، جسے سرمایہ دار اپنے خاص الخاص مقاصد کے لئے استعمال کرتے ہیں۔لیکن یہ فطری طور پر سرمایہ داری سے آزاد ہے اور سماج کے تمام اراکین کے فائدے کے لئے استعمال ہو سکتا ہے۔(14)

سرمایہ داری کے اس ساختیاتی تضاد کو ایک اور سطح پر سرمایہ دار طبقے، جو پیداوار کا مالک ہے اور اسے کنٹرول کرتا ہے اور پرولتاریہ، جو سماج کی دولت اپنی محنت سے تخلیق کرتا ہے، کے درمیان طبقاتی مخالفت کے طور پر بیان کیا جاتا ہے۔(15) یہ مخالفت ہے نجی مفادات اور آفاقی مفادات کے درمیان اور یہ تاریخی ہے: جبکہ سرمایہ دار طبقہ موجودہ نظام کا غالب طبقہ ہے، محنت کش طبقہ صنعتی پیداوار کی جڑ ہے اس لئے ایک نئے سوشلسٹ نظام کی بنیادوں میں ہے۔یہ تفہیم مارکس کی سیاسی اقتصادیات کی تنقید کے بنیادی زمروں کی مسلمہ پڑھت سے بندھی ہوئی ہے۔مثال کے طور پر اس کے قدر کے زمرے کی توضیح میں یہ دکھانے کی کوشش کی گئی ہے کہ سماجی دولت ہمیشہ اور ہر جگہ انسانی محنت سے تخلیق ہوئی ہے۔اور یہ کہ سرمایہ داری میں نیم خود کار منڈی کے طریق تقسیم کے واسطے سے محنت اس کی تہ میں کارفرما ہے۔اس کی قدر زائد کی تھیوری ایسے نکتہ ہائے نظر کے تحت، استحصال کی موجودگی کو یہ جتلا کر دکھانا چاہتی ہے کہ زائد پیداوار صرف اس کے لئے محنت سے تخلیق

ہوتی ہے اور سرمایہ داری (نظام) میں سرمایہ دار طبقہ اسے غصب کرتا ہے۔ اس عمومی چوکھٹے میں تو مارکس کی قدرِ محنت کی تھیوری اول اور آخر قیمتوں اور منافعوں کی تھیوری ہے، اس کے زمرے منڈی اور طبقاتی استحصال کے زمرے ہیں۔(16) اس تھیوری کی کُنہہ میں ایک بالائے تاریخ اور عامیانہ سوچ والی محنت کے بارے میں تفہیم ہے کہ یہ فطرت اور انسانوں کے درمیان ایک عمل ہے جو مادے کو مقصد کے مطابق ڈھالتی ہے اور سماجی زندگی کی شرط ہے۔ محنت جب یوں سمجھی جائے تو اسے سب سماجوں میں دولت کا منبع مان لیا جاتا ہے اور سمجھا جاتا ہے کہ یہ سماج کے بننے کے عمل کی تہ میں کارفرما ہوتی ہے اس لئے یہ وہ بناتی ہے جو آفاقی اور بالاصل سماجی ہوتا ہے۔ (میزارو 1970، PP.79-90، ایومیزی 1968، PP.76-77) لیکن سرمایہ داری میں محنت تخصیصی اور ٹکڑے ٹکڑے رشتوں کے ذریعہ اپنے امکانات کی بھرپور تکمیل سے روکی جاتی ہے۔ اس بندش سے آزادی ایسی سماجی ہیئت میں حاصل ہوتی ہے جہاں یہ بالائے تاریخ ''محنت'' منڈی اور نجی ملکیت کی بیڑیوں سے آزاد ہو کر کھلے بندوں سماج کے اصول ضوابط کے طور پر ابھرتی ہے۔ (یہ خیال یقیناً سوشلسٹ انقلاب سے، پرولتاریہ کی ''تکمیلِ ذات'' کے تصور سے جڑا ہوا ہے)

اس بنیادی ڈھانچے کے اندر جسے میں نے ''روائتی مارکسزم'' کہا ہے۔ مختلف نظریاتی، سیاسی اور طریقہ کار سے متعلق رسائیوں (زاویہ ہائے نظر) کا وسیع سلسلہ ہے۔ تاہم جس حد تک یہ سب اوپر دی گئی محنت اور سرمایہ داری اور سوشلزم کی لازمی خصوصیات پر تکیہ کرتی ہیں یہ روائتی مارکسزم کے ڈھانچے کے اندر بندھی رہتی ہیں۔ یہی حال مارکس کی دونوں غالب حالیہ ترجمانیوں کی رووں کا بھی ہوا ہے۔ یعنی ساختیت (Structuralism) اور تنقیدی تھیوری (Critical Theory) کا۔ آلتھسر نے مثال کے طور پر ''محنت کی تصوریت'' (Idealism) کی علمیاتی طور پر پیچیدہ اور کٹیلی تنقید وضع کی۔ روائتی خیال کی کہ محنت تمام دولت کا منبع ہے۔ اور اس سے منسلک خیال کی کہ عوام عامل ہیں۔ اس کی بجائے اس نے سماجی رشتوں کے بارے میں یہ خیال متعارف کرایا کہ وہ ایسے ڈھانچے ہیں کہ بشریاتی موضوعیت کے تبادلوں میں گھٹائے نہیں جا سکتے۔ اس کے باوجود، اس کا معاملہ استحصال کے معنوں میں قدر زاید کے سوال پر اور اس کے ساتھ پیداوار کی طبعی ''مادی'' جہت پر ہے جو بالآخر سرمایہ داری کی روائتی تفہیم سے جڑا ہوا ہے۔ (آلتھسر اور بالیبار 1968، 1970، PP.145, 154, 165-182)۔

اور اگر چہ مختلف اقتصادی، سیاسی، سماجی، تاریخی اور ثقافتی تجزیئے جو روائتی تفہیم کے ڈھانچے کے اندر کئے گئے ہیں بہت زور دار اور بابصیرت ہیں لیکن اس ڈھانچے کی اپنی محدودیت تاریخی عمل میں جیسے ریاستی مداخلتی سرمایہ داری کے عروج اور "حقیقی طور پر موجود سوشلزم" میں ہے قابلِ فہم ہے۔ عملِ پیداوار میں بڑھتے ہوئے سائنسی علم اور ترقی یافتہ ٹیکنالوجی کا استعمال ٹیکنالوجی کی ترقی اور افزائش پر بڑھتی ہوئی تنقید اور طبقاتی بنیاد نہ رکھنے والی سماجی شناختوں کی روز افزوں اہمیت زیادہ سے زیادہ واضح ہوگئی ہیں۔ بے شک کلاسیکی سماجی نظریہ دانوں جیسے ویبر اور ڈرک ہائم نے پہلے ہی صدی کے بدلتے ہی دلیل دی تھی کہ سرمایہ داری کی ایک تنقیدی تھیوری۔ جائیدادی رشتوں کے معنی میں سمجھی جائے تو اتنی تنگ ہے کہ جدید سماج کے بنیادی خدوخال کا احاطہ نہیں کرسکتی۔

اس تاریخی پس منظر میں ہم بہترین طور پر دوسرے اہم مارکسی تجزیئے کی لڑی تنقیدی تھیوری کے خط مستدیر کو سمجھ سکتے ہیں۔ باوجودیکہ رسائیوں کے ایک دل کی تشریح اکثریوں کی گئی ہے کہ یہ نام نہاد "بالائی ڈھانچے" (ریاست اور ثقافت) سے متعلق ہے۔ تاکہ اس بات کی تشریح کی جاسکے کہ مزدوروں نے انقلاب کیوں برپا نہیں کیا۔ (وائلی 1987، PP.8-11) میں مختصر طور پر اس نظریاتی موقف پر دوسرے معنوں میں غور کروں گا۔ سرمایہ داری کی ایک تنقیدی تھیوری کا خاکہ وضع کرنے کی کوشش کروں گا جو بیسویں صدی کے لئے موزوں ہو، جو روائتی مارکسزم کی محدودیت سے پرے لیکن اس کے کچھ اساسی مفروضوں کو بحال رکھے۔

بیسویں صدی میں وسیع پیمانے پر ہونے والی تاریخی تبدیلیوں اور ویبر اور ڈرک ہائم جیسے دانشوروں کی تنقیدوں، مارکسی روایت کے وسیع تر دائرے کے اندر نمایاں طور پر جارج لیوکاش اور تنقیدی تھیوری والے فرینکفرٹ سکول والوں کے جواب میں، میں نے ایک ایسی تنقیدی تھیوری وضع کرنے کی کوشش کی ہے جو روائتی "پیراڈائم" نظریئے کی محدودیت پر قابو پائے اور تاریخی عمل سے زیادہ موافق ہو۔ یہ تھیوریاں مارکس کی تھیوری کی پیچیدہ تفہیم کی بنیاد پر استوار تھیں جسے وہ صرف پیداوار اور طبقاتی ڈھانچے اور زیادہ کم اقتصادیات کی تھیوری نہیں گردانتی تھیں۔ اس کی بجائے وہ اسے سرمایہ دارانہ سماج کی ثقافتی شکلوں کے ساتھ ساتھ سماجی ساختوں کے تجزیئے کے طور پر لیتی تھیں، ایسا تجزیہ جو تھیوری کے سماج سے رشتے کو خود عکسی انداز میں سمجھے۔ اس کا مطلب

ہے کہ وہ اس تھیوری کو ایسی تھیوری سمجھتے تھے جو خود اپنے سماجی سیاق وسباق کا تجزیہ کرنے کی کوشش میں ہو۔ سرمایہ دارانہ سوسائٹی کا ایسے طریقے سے جو خودکار انداز میں خود اپنے نقطہءنظر کے امکان کا ذمہ دار ہو۔ (نظریاتی تنقید کے امکان کو سماجی بنیاد فراہم کرنے کی یہ منعکسی (Reflexive) کوشش، اسی لیے پرمخالفتی اور کایاکلپی سماجی عمل کی کوشش ہے)

مارکس کی تھیوری کی پہلی پیچیدہ تفہیم کی بنیاد پر ان مفکروں نے سرمایہ داری کی تاریخی قلب ماہیت کے جواب کی کوشش سرمایہ داری کی منڈی مرکز ہیئت سے افسر شاہی، ریاست مرکز ہیئت کا نظریہ قائم کر کے پھر بھی اپنے نظریاتی مفروضوں کے نتیجے میں لوکاش اور اس کے ساتھ فرینکفرٹ سکول کے اراکین کی سرمایہ داری کا ایسا تجزیہ نہیں کر سکے جو ان کے نظریاتی مقاصد بدرجہ اتم پورے کر سکے اور بیسویں صدی کے لئے موزوں ہو۔ لیکن ایک طرف وہ جدیدیت کے بارے میں تنقیدی تھیوری کی سرمایہ داری کی محض انیسویں صدی کے معنوں میں تعریف کی غیر موزونیتوں کو پہچانتے تھے یعنی منڈی اور ذرائع پیداوار کی نجی ملکیت کے معنوں میں۔ دوسری طرف اسی قسم کی تھیوری کے کچھ مفروضوں کے ساتھ بندھے رہے۔

یہ واضح طور پر 1920 کی دہائی کے پہلے حصے میں لکھی گئی لوکاش کی کتاب ''تاریخ اور طبقاتی شعور'' میں دیکھا جا سکتا ہے جس میں اس نے سرمایہ داری کا نظریہ مارکس اور ویبر کے امتزاج سے دوبارہ قائم کرنے کی کوشش کی ہے (لوکاش 1923۔ 1971، PP.83-222)۔ اس نے ویبر کی جدید سماج کے کردار کی وضاحتوں کو تاریخی عمل کی عقلی تاویل کے معنوں میں قبول کیا اور اس تجزیئے کو مارکس کے جنس کی شکل کے تجزیئے کے ڈھانچے میں سرمایہ داری سماج کے بنیادی ساختیاتی اصول کے طور پر دھنسا دینے کی کوشش کی۔ عقلی استدلال کی اس انداز میں بنیاد بنا کر لوکاش دکھانا چاہتا تھا کہ جسے ویبر نے جدید سماج کا ''آہنی پنجرہ'' کہا ہے وہ جدید سماج کی کسی بھی شکل کا ضروری لازمہ نہیں ہے۔ بلکہ سرمایہ داری کا ایک فعل ہے۔ اور اس لئے اسے تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی اس کے تجزیئے میں مضمر سرمایہ داری کا تصور بہت وسیع تر ہے بمقابلہ استحصال کے ایسے نظام کے جس کی بنیاد نجی ملکیت اور منڈی ہے، اس میں یہ بات مضمر ہے کہ یہ دونوں بالآخر سرمایہ داری کے مرکزی اوصاف نہیں ہیں۔

لیکن اس کے باوجود لوکاش کی پس لبرل سرمایہ داری کا نظریہ قائم کرنے کی کوشش گہرے

طور پر متناقض ہے جب وہ سرمایہ داری پر قابو پانے کے امکان کے سوال پر بحث کرتا ہے تو پرولتاریہ کے تصور کی طرف تاریخ کے انقلابی عامل کے طور پر رجوع کرتا ہے۔ یہ خیال اسی صورت میں معقول ہے اگر سرمایہ داری کی تعریف لازمی طور پر ذرائع پیداوار کی نجی ملکیت کے معنوں میں کی جائے اور محنت کو اس تنقید کا مرکزی نکتہ سمجھا جائے۔ گو کہ لوکاش نے محسوس کر لیا کہ اگر اس کی تنقید جدیدیت کی تنقید کے طور پر موزوں رہتی ہے تو پھر سرمایہ داری کی روائتی معنوں میں تعریف نہیں کی جاسکتی۔ اس نے تنقید پر اپنے نقطہء نظر کو ٹھیک ان روائتی معنوں میں جاری رکھتے ہوئے یعنی پرولتاریہ اور اس سے منسلک محنت سے تعمیر شدہ کُلّیت کی صورت میں اپنی تاریخی بصیرت کو کند کر لیا۔

فرینکفرٹ سکول کے اراکین کی طرف سے وضع کی گئی رسائیوں کو اس بات کے ادراک سے کہ روائتی مارکسزم بحیثیت بیسویں صدی کی سرمایہ داری کی تھیوری کے غیر موزوں ہے اور ان کے محنت سے متعلق کچھ بنیادی پہلے سے قائم مفروضوں کو بحال رکھنے میں تناؤ کی صورت میں بھی سمجھا جاسکتا ہے۔ مثال کے طور پر تاریخ کے آئینے میں نیشنل سوشلزم کا عروج، سٹالنزم کی فتح اور مغرب میں عمومی طور پر ریاستی کنٹرول میں اضافے پر میکس ہورخیمر 1930 میں اس نتیجے پر پہنچا کہ پہلے جو سرمایہ داری کی خصوصیت تھی۔ منڈی اور نجی ملکیت ـ ـ ـ اب اس کے لازمی تنظیمی اصول نہیں رہے۔ (ہورخیمر 1940 ـ 1978، PP.95-117) لیکن اس بصیرت کی بنا پر اس نے ان سماجی رشتوں کی فکری تشکیلِ نو نہ کی جو سرمایہ داری کی بنیادی تخصیص ہیں۔ اس کی بجائے ان رشتوں اور سرمایہ داری کے تضاد کے بارے میں روائتی تصور رکھتے ہوئے ہورخیمر نے دلیل دی کہ سرمایہ داری کے ساختیاتی تضاد (جو ایک طرف محنت اور دوسری طرف منڈی اور نجی ملکیت کے درمیان ہے) پر قابو پالیا گیا ہے: اب سماج کو بلاواسطہ طور پر محنت تشکیل کرتی ہے۔ بندش سے آزادی کی علامت ہونے کی بجائے یہ انداز فکر فنی ماہرین کے حکومتی غلبے کی ایک نئی شکل کی صورت میں اور بھی اعلیٰ درجے کی عدم آزادی کی طرف لے گیا۔

ہورخیمر کے مطابق اس سے پتہ چلتا ہے کہ محنت (جس کے بارے میں اس نے بالائے تاریخ روائتی تصور قائم رکھا) بندش سے آزادی کی بنیاد نہیں سمجھی جاسکتی تھی، بلکہ فنی ماہرین کی حاکمیت کے غلبے کا ذریعہ سمجھی جانی چاہئے۔ سرمایہ دارانہ سماج اس کے تجزیئے میں اب ایک

ساختیاتی تضاد نہیں رکھتا۔ اب یہ ایک ہی پہلو رکھتا ہے۔ ایسا سماج جس پر وسائلی عقلیت کا راج ہے اور اس پر بنیادی تنقید اور اس کی قلب ماہیت کا کوئی امکان نہیں۔

کیونکہ ہورخیمر نے روائتی مارکسزم کے کچھ بنیادی پہلے سے قائم کئے گئے مفروضے جاری رکھے، جیسے محنت اور سرمایہ داری کے بنیادی تضاد کی فہم، نتیجتاً ان کی حدود کو پھلانگنے کی اس کی کوشش نے مسائل پیدا کر دیئے۔ سرمایہ داری کے بنیادی سماجی رشتوں کی متبادل تشریح کئے بغیر وہ جدید سماج کو سرمایہ دارانہ قرار دیتے رہنے کا درحقیقت جواز نہیں دے سکتا تھا جبکہ اس کا دعویٰ تھا کہ منڈی اور نجی ملکیت پوری طرح معدوم ہو گئے ہیں۔ علاوہ ازیں پس لبرل سرمایہ داری کے یک پہلوئی کردار کے قضیے نے مزید نظریاتی مسائل کھڑے کر دیئے تھے۔ سماجی تضاد خود منعکسی تنقیدی فکر کا مرکزی خیال تھا۔ یہ تھیوری کو اپنے سیاق وسباق میں پیوست رہتے ہوئے بھی اس سے تنقیدی فاصلہ رکھنے کی اجازت دیتا تھا۔ یہ دعویٰ کرتے ہوئے کہ سرمایہ داری کے تضاد پر قابو پالیا گیا ہے ہورخیمر کا تجزیہ اپنے نکتہءنظر کی وضاحت نہیں کر سکتا تھا۔ اس لئے اپنا منعکسی کردار کھو بیٹھا۔ (پوسٹون، PP.84-120)

لوکاش اور فرینکفرٹ سکول کو پس لبرل سرمایہ داری سے نپٹنے میں جو مسائل درپیش تھے ان سے بالا ہونے کی بہترین حالیہ معلوم کوشش یرگین ہیبر ماس کی تھی۔ [ہیبر ماس (1968) 1970 (1968) 1971 (1981) 1984 (1981) 1987]۔ ہورخیمر کے تجزیئے کو درپیش معاملے کا جواب دیتے ہوئے ہیبر ماس نے تنقیدی تھیوری کی بنیادی تشکیل نو کی کوشش یہ کہتے ہوئے کی ہے کہ جدید سماج اکیلے محنت سے ہی تعمیر نہیں ہوا بلکہ ابلاغی عمل سے بھی ہوا ہے، اور یہ کہ ان تشکیلی اصولوں میں سے ہر ایک کا اپنا خودمختار منطق ہے اور یہ کہ یہ سماجی دائرہ ہے جو عمل ابلاغ سے بنا ہے جو سماجی تنقید کے امکان کی اجازت دیتا ہے۔ ہیبر ماس کی رسائی تنقیدی تھیوری کی منعکسی جہت کی بازیافت میں کامیاب ہے لیکن یہ اس انداز سے کرتی ہے جس کی بنیاد محنت کی اسی روائتی بنیاد پر ہے، نتیجتاً نئی نظریاتی مشکلات کھڑی کر دیتی ہے۔ گو میں یہاں تشریح نہیں کر سکتا، مجھے صرف اتنا کہنے دیجئے کہ ہیبر ماس کا جدید اقتصادی سماجی اور ثقافتی ہیتوں کا تجزیہ بنیادی طور پر کم تخصیصی ہے اور فرینکفرٹ سکول کی بیسویں صدی کے اوائل کی ثقافت اور سماج کو سمجھنے کی رسائیوں کی طاقت سے عاری ہے۔ علاوہ ازیں (اور ہمارے غور وفکر کے لئے یہ اہم ہے) ہیبر ماس کی رسائی سرمایہ

دارانہ سماج کی تاریخی فعالیت کو نہ معقول ابتدائی بنیاد فراہم کرتی ہے اور نہ اس کا واضح نقشہ کھینچتی ہے جو مارکس کے تجزیئے کے مرکزی مقاصد میں سے ایک ہے۔ اس کی بجائے ہیبر ماس انسانی ترقی کی ایک عبوری ارتقائی تھیوری وضع کرتا ہے۔ (پوسٹون 1990، PP.170-176)

بیسویں صدی کے سماج کی آگے بڑھی ہوئی سماجی تھیوری وضع کرنے کی دیگر حالیہ کوششوں کے لئے بھی سرمایہ دارانہ سماج کی تاریخی فعالیت اور بڑے پیانے پر ہونے والی ساختیاتی تبدیلی کے موضوع نے مسائل کھڑے کر دیئے ہیں۔ مثال کے طور پر جبکہ فرینکفرٹ سکول کے اراکین نے بیسویں صدی کے پہلے نصف میں ہونے والی تبدیلیوں کا جواب پس لبرل سرمایہ داری کی تھیوری وضع کرنے کی کوشش سے دیا۔ ڈینیل بیل نے ویبر ڈرک ہائم اور بعد میں ریمونڈ آرون کے دلائل کو 1970 کی دہائی کے اوائل میں یہ کہتے ہوئے پھیلایا کہ ''سرمایہ داری'' کا وہ تصور (جو بل روائتی مارکسی معنوں میں سمجھتا تھا) جدید سماج کے اہم پہلوؤں کو گرفت نہیں کرتا۔ اس نے دعویٰ کیا کہ بیسویں صدی کے تاریخی تجربے نے دکھا دیا ہے کہ ''سرمایہ داری'' اور ''سوشلزم'' بنیادی طور پر سماجی زندگی کی مختلف شکلوں کا حوالہ نہیں دیتے۔ اس لئے مختلف تاریخی ادوار کا بھی نہیں۔ بلکہ اسی سماجی طریق زندگی کا جو اس کی مختلف تنظیمی شکلوں کی تہ میں کارفرما ہے۔ یعنی صنعتی سماج کا (جو بیل کے مطابق، ایک ''پس صنعتی سماج'' کی سمت میں بڑھ رہا تھا) (Bell, 1973) بیل کی جدیدیت کی تنقید کی تھیوری کہ منڈی اور نجی ملکیت پر مرکوز ہے کتنی ہی معقول کیوں نہ سمجھی جائے اس کی اپنی رسائی مسائل پیدا کرتی ہے۔ یہ تاریخی ترقی کے ایسے تصور سے جو اسے ٹیکنالوجی کے ذریعے حرکت پذیر سمجھتی ہے مضمرانہ طور پر بندھی ہوئی ہے اور تاریخی طور پر فعال کردار والے جدید سماج کی کوئی سماجی تشریح فراہم نہیں کرتی۔ بیل کا تاریخی ترقی کا تصور اپنی روح میں یک رُخا ہے اور معیشت پر موثر ریاستی کنٹرول پہلے سے فرض کرتا ہے۔ اس لئے یہ ترقی یافتہ صنعتی ممالک کی پچھلے بیس برسوں کی غیر یک رخے کردار والی اہم سماجی اور اقتصادی ترقی ۔۔۔ جیسے 1970 کی دہائی سے مداخلتی ریاست کے معیشت کو کنٹرول کرنے کے اختیار کا گھٹنا، آمدنی میں تفریق کے بڑھنے کا رجحان و کام کرنے والی آبادی کے بڑے حصے کی حقیقی آمدن میں ٹھہراؤ اور ساختیاتی بے کاری میں اضافے کی توجیہہ نہیں کر سکتی۔

یہ پیش رفتیں بیل کی پس صنعتی سماج کی تھیوری کے اہم پہلوؤں سے متعلق سوال اٹھاتی

ہیں۔ زیادہ عمومی طور پر اس خیال کے بارے میں جو کہ عالمی جنگ کے دور میں وسیع طور پر پھیلا ہوا تھا کہ ریاستی مداخلت کا عروج سرمایہ دارانہ سماج کی نیم خودمختار فعالیت کو سہو زمانی (خطائے تاریخی) سے اختتام کی علامت قرار دیتا تھا۔

ایسی فعالیت کا کھلا دوبارہ ظہور سرمایہ داری کی تھیوری کی مسلسل ضرورت جتلاتا ہے۔ تاہم ایسی تھیوری فرینکفرٹ سکول کے نظریہ دانوں کے ساتھ ساتھ بیل اور آرون کی بصیرتوں کہ منڈی اور نجی ملکیت جدید سماج کے مرکزی تعریفی خدوخال نہیں گردانے جاسکتے کا جواب دینے کے بھی قابل ہو۔ دوسرے لفظوں میں ایسی تھیوری کی بنیاد سرمایہ داری کے ایسے تصور پر ہونی چاہئے جو سماج کے سب سے بنیادی سماجی رشتوں کو ذرائع پیداوار کی نجی ملکیت کے بنائے ہوئے طبقاتی رشتوں اور منڈی کے معنوں میں نہ جانے۔

میں مارکس کی پختہ تصانیف کی نئی وضاحت کا خاکہ پیش کرنا پسند کروں گا۔ خاص طور سے سرمائے کا جو سرمایہ داری کی نئی فکری تشکیل کی تھیوری کی بنیاد فراہم کرتا ہے۔ (بوسٹون 1993)۔ میں نے مارکس کی پختہ تھیوری کو اپنا نکتہء گریز چُنا، کیونکہ میرے خیال میں یہ ان فعال سلسلوں کی جو جدید دنیا کے آگے بڑھتے ہوئے تاریخی افعال کی تہ میں کارفرما ہیں کے سخت گیر تجزیئے کے لئے بہترین بنیاد فراہم کرتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی میرا ارادہ ایسے تجزیاتی زمرے وضع کرنے کا تھا جو سرمایہ دارانہ سماج کے بنیادی ساختیاتی اصولوں کی فہم کا اظہار کریں اور جو لازماً روائتی مارکسزم سے مختلف ہوں۔ جو ڈھانچے اور عمل، مادی زندگی اور معانی کے نظریاتی دوہرے پن پر بھی قابو پائیں۔ میں نے یہ دکھانے کی کوشش کی یہ زمرے سرمایہ داری کی سخت گیر اور خودفکری (Self reflexive) تنقیدی تھیوری کے لئے بحیثیت جدیدیت کی تھیوری کے بشمول ہر دو یعنی اولاً ہمعصر ترقی یافتہ مغربی صنعتی سماجوں اور ثانیاً اس کے لئے جسے ''حقیقت میں موجود سوشلزم'' کہا گیا ہے بنیاد فراہم کرتے ہیں۔ ایسی تھیوری پچھلی دو دہائیوں کی وسیع پیمانے پر ہونے والی قلب ماہیتوں کے تجزیئے کے لئے ایک بارآور نکتہء انحراف ثابت ہوسکتی ہے۔

III

کیپٹل کی تیاری کے لئے بنائی گئی دستاویز گرنڈرسے لکھنے کے دوران مارکس کے

خیالات کی سمت میں ہونے والی بڑی تبدیلی کے بیان سے مجھے شروع کرنے دیجئے۔ (مارکس58-1857، 1973)۔ مارکس نے گرنڈرسے ''پیداوار'' اور ''صرف'' جیسے بالائے تاریخ اور غیر متعین زمروں کے خیال کے ساتھ شروع کی۔(مارکس58-1957، 1973، PP.83ff) لیکن وہ اس نکتہءانحراف سے مطمئن نہ تھا۔ دستاویز کے آخر میں مارکس نے ایک نیا آغاز تجویز کیا جو پھر اس نے بعد کے متنوں میں جاری رکھا۔(17) یہ نیا آغاز تھا جنس کا زمرہ(18) بعد کی تصانیف میں مارکس کا جنسوں کا تجزیہ جیسے کہ وہ بہت سے سماجوں میں وجود رکھتی ہوں نہیں ہے اور نہ ہی یہ سرمایہ داری سے قبل کے فرضی مرحلے کی ''سادہ پیداوار جنس'' ہے۔ بلکہ اس کا تجزیہ اس جنس کا ہے جو سرمایہ دارانہ سماج میں موجود ہے۔ مارکس نے اب جنس کا تجزیہ محض ایک مادی شئے کے طور پر نہیں کیا بلکہ تاریخی طور پر مخصوص سماجی رشتوں کی سب سے بنیادی شکل کہ اس سماج کے کردار کی وضاحت کرتی ہے کے طور پر کیا۔(مارکس66-1863، 1976، PP.949-951)

بالائے تاریخ سے تاریخی طور پر مخصوص نکتہءانحراف کی طرف یہ پیش رفت مارکس کی سوچ میں اہم تبدیلی کی نشاندہی کرتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ تھیوری کے زمرے تاریخی طور پر خاص ہیں۔ علاوہ ازیں مارکس کا مفروضہ کہ خیال سماجی طور پر سمویا ہوا ہوتا ہے، اُس کا تاریخی مخصوصیت کے خیال کی طرف اسے سرمایہ دارانہ سماج کے زمرے مانتے ہوئے مڑنا، یعنی خود اپنے تاریخی متن، جس میں اس کی اپنی تھیوری کے تاریخی مخصوصیت کے خیال کی طرف موڑ مضمر ہے شامل ہے۔

اس میں ایک مختلف قسم کے سماجی تنقیدی تجزیئے کی ضرورت مضمر ہے۔ اس کے نکتہءنظر کا تعین بالائے تاریخ طور پر یا ماورائی فلسفے کے طور پر نہیں ہوسکتا بلکہ اس کا تعین سماجی موضوع کے نظری پہلو کی تحقیق کے طور پر کرنا ہوگا۔ کوئی تھیوری جس میں مارکس کی تھیوری بھی شامل ہے۔ اس فکری ڈھانچے میں اس لئے کامل بالائے تاریخ جواز نہیں رکھتی۔ اب تھیوری کا ایک اہم کام منعکسی تھا: اسے اپنے نکتہءنظر کو انہی زمروں کے ذریعے جن سے اس نے اپنے تاریخی متن کا تجزیہ کیا تھا معقول بنانا تھا۔

مارکس کے اپنے زمروں کے تاریخی تخصیصیت کی طرف رخ موڑنے کا دوسرا بڑا ضمنی مفہوم یہ تھا کہ بالائے تاریخ خیالات، جیسے تاریخ کی تہ میں کارفرما جدلیاتی منطق اب تاریخی طور پر اضافی ہوگیا ہے۔ ان کی بالائے تاریخ حقانیت سے اختلاف کرتے ہوئے بہرحال مارکس نے یہ

دعویٰ نہیں کیا کہ ایسے خیالات کبھی درست نہ تھے۔ اس کی بجائے، اس نے ان کی سچائی کو سرمایہ دارانہ سماجی تشکیل تک محدود کر دیا۔ ساتھ یہ دکھاتے ہوئے کہ کس طرح سرمایہ داری کے لئے تاریخی طور پر جو مخصوص ہے کو بالائے تاریخ گردانا جا سکتا ہے۔ اس بنیاد پر مارکس نے ان تھیوریوں کا تنقیدی تجزیہ کرنا شروع کیا۔ جو تاریخ یا عمومی طور پر سماج کے لئے ایسے زمرے بروئے کار لاتی ہیں، جو اُس کے مطابق صرف سرمایہ دارانہ دور کے لئے صحیح ہیں۔

یہ تنقیدی تجزیہ مارکس کی اپنی پہلی بالائے تاریخ موضوعی تصورات والی (Projections) تحریروں پر بھی ضمنی طور پر صادر ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر یہ خیال کہ طبقاتی جدوجہد تمام تاریخ کا محور رہی ہے یا خیال کہ تمام تاریخ ایک فطری منطق رکھتی ہے یا بیشک یہ خیال کہ محنت سماجی زندگی کا بڑا (تعمیری) ترکیبی عنصر ہے۔

الغرض اگر مارکس کے بہت سے اوائلی خیالات تاریخ سماج اور محنت سے متعلق موضوعی تصوراتی تھے اور حقیقی طور پر صرف سرمایہ دارانہ سماج کے لئے صحیح تھے تو اب اسے ان کی درستی کے لئے ان بنیادوں کو اس سماج کی خاص خاصیتوں میں عیاں کرنا تھا۔ مارکس نے ایسا اس کا تعین کر کے کرنا چاہا جسے وہ سماجی رشتوں کی سب سے بنیادی شکل سمجھتا تھا اور جو اس کے تئیں سرمایہ دارانہ سماج کی تخصیص ہیں، اس بنیاد پر احتیاط سے ان زمروں کا ایک مربوط تسلسل بناتے ہوئے جس کے ذریعے وہ اس سماج تلے جاری افعال کی تشریح کر سکے۔ وہ بنیادی شکل، جیسا کہ میں پہلے ذکر کر چکا ہوں، جنس ہے۔ مارکس نے ''جنس'' کی اصطلاح لی اور اسے سماجی رشتوں کی تاریخی طور پر ایک خاص شکل کو بیان کرنے کے لئے استعمال کیا۔ ایسی اصطلاح جو سماجی چلن کی درجہ وار شکل سے وضع کی گئی، اور اس کے ساتھ ہی افعال عالمی نکتہ ہائے نظر اور لوگوں کے فطری رجحانوں کا ساختیاتی اصول بھی ہے۔ عملی کام کے زمرے کے طور پر، یہ سماجی موضوعیت اور معروضیت، دونوں کی شکل ہے۔ کچھ پہلوؤں سے مارکس کے جدیدیت کے تجزیئے میں یہ اسی طرح کا مقام رکھتی ہے جس طرح کے ایک ماہر بشریات کے ایک دوسری قسم کے سماج کے تجزیئے میں خونی رشتہ۔

مارکس کے تجزیئے کے مطابق، جنس کی صورت میں سماجی رشتوں کو جو منفرد بناتی ہے وہ ہے محنت۔ یہ معروضی شکل میں وجود رکھتی ہے اور اس کا دوہرا (ثنویتی) کردار ہے۔ اس بیان کی وضاحت کے لئے مارکس کے سرمایہ داری میں محنت کے تاریخی مخصوصیت کے تصور کو اجاگر کرنا ہو

گا۔اس کے جنس کے تجزیئے کے مطابق محنت بے شک سرمایہ داری کے بنیادی سماجی رشتے بناتی ہے۔لیکن تاریخی مخصوصیت کی بنا پر یہ تعمیری فعل محنت کا بدیہی وصف نہیں سمجھا جا سکتا جیسا کہ وہ تمام سماجوں میں موجود ہے۔ بے شک مارکس کی ریکارڈو پر بڑی تنقید یہ تھی کہ اس نے قدر کی اور محنت کی جو کہ اسے بناتی ہے تاریخی مخصوصیت نہ سمجھتی تھی۔ (مارکس (1861-63) 1968، (P.60،1970(1959):P.164

پھر سرمایہ داری میں محنت کی تاریخی مخصوصیت ہے کیا؟ مارکس کے مطابق سرمایہ داری میں محنت کا ''دوہرا کردار'' ہے۔ یہ ''ٹھوس محنت'' اور ''تجریدی محنت'' دونوں ہے۔ (مارکس (1867)،PP.131-139،1976a)۔''ٹھوس محنت''اس حقیقت کا حوالہ دیتی ہے جو کسی بھی قسم کی کارکردگی جسے ہم محنتی عمل سمجھتے ہیں اور تمام سماجوں میں انسانوں کے فطرت سے تعامل کا واسطہ بنتی ہے۔''تجریدی محنت'' میں دلیل دیتا ہوں، یہ ظاہر کرتی ہے کہ محنت کا ایک انوکھا سماجی وظیفہ ہے۔ یہ ایک نئی قسم کا ایک دوسرے پر سماجی انحصاریت کا واسطہ بنتی ہے۔(بین الانحصاریت) مجھے تشریح کرنے دیجئے! ایسا سماج جس میں جنس کُل کا بنیادی ساختیاتی زمرہ ہے اس میں محنت اور اس کی پیدا کی ہوئی اشیاء سماجی طور پر روائتی بندھنوں، معیارات حتیٰ کہ طاقت کے رشتوں اور غلبے کے مطابق تقسیم نہیں ہوتے یعنی ظاہر سماجی رشتوں کے مطابق۔ جیسا کہ دوسرے سماجوں میں ہوتا ہے اس کی بجائے محنت خود ایک قسم کے نیم معروضی ذرائع کے ذریعے جن سے دوسروں کی پیداوار حاصل کی جاتی ہے ان رشتوں کی جگہ لے لیتی ہے۔اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک نئی قسم کی بین الانحصاریت وجود میں آ جاتی ہے جہاں کوئی بھی وہ صرف میں نہیں لاتا جو وہ پیدا کرتا ہے، بلکہ جہاں آدمی کی اپنی محنت یا محنت کی پیداوار دوسروں کی پیدا کی ہوئی اشیاء حاصل کرنے کے لئے ایک ضروری وسیلہ بن جاتی ہے۔اس طرح ایک ذریعے کے طور پر مستعمل ہونے میں محنت اور اس کی پیدا شدہ اشیاء حقیقت میں ظاہری سماجی رشتوں کے اس تفاعل کی پیش بندی کرتے ہیں۔ ظاہری سماجی رشتوں کی طرف سے واضح تعریف وتقسیم اور اہمیت دیئے جانے کی بجائے، جیسے کہ دوسرے سماجوں میں ہوتا ہے، سرمایہ داری نظام میں محنت کی تعریف وتقسیم اور اہمیت دیا جانا ساختوں (جنس وسرمایہ) کی طرف سے ہوتا ہے جنہیں محنت خود تخلیق کرتی ہے۔یعنی محنت سرمایہ داری نظام میں سماجی رشتوں کی ایک ایسی شکل بناتی ہے جو غیر ذاتی، بظاہر غیر سماجی و نیم معروضی

کردار رکھتی ہے اور جو روایتی سماجی بندھنوں اور طاقت کے رشتوں کو اپنے اندر سموتی ان کی کایا کلپ کرتی کسی حدتک کمزور کرتی اوران کی جگہ لے لیتی ہے۔

مارکس کی پختہ تصانیف میں بھرپور سماجی زندگی میں محنت کی مرکزیت کا تصور ایک بالائے تاریخ قضیہ نہیں ہے۔ یہ اس حقیقت کی طرف اشارہ نہیں کرتا کہ مادی پیداوار ہمیشہ سماجی زندگی کی شرط اوّل ہوتی ہے۔ نہ ہی اس کے معنی یہ لینے چاہئیں کہ مادی پیداوار عمومی طور پر سماجی زندگی کا سب سے لازمی پہلو ہے حتیٰ کہ خاص طور سے سرمایہ داری میں بھی۔ بلکہ یہ محنت کے سرمایہ داری میں تاریخی طور پر مخصوص سماجی رشتوں کے قیام کا حوالہ دیتی ہے جو اس سماج کے کردار کو متعین کرتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں مارکس سماجی وسیلے کی تاریخی طور پر متعین صورت بناتی ہوئی محنت کا تجزیہ کرتا ہے جو کہ جدیدیت کی حتمی سماجی اساس کے بنیادی خدوخال رکھتی ہے۔ خاص طور سے اس کی آگے بڑھی ہوئی تاریخی حرکیات کی۔ مادی پیداوار کی سماجی اولیت تسلیم کرنے کی بجائے مارکس کی پختہ تھیوری سرمایہ داری میں سماجی وسیلے کی ایسی شکل ہے (جسے ''تجریدی محنت'' بناتی ہے) جو مادی پیداوار کے دونوں سلسلوں (''ٹھوس محنت'') اورصرف ہردو کی اولیت دکھانا چاہتی ہے۔ تو سرمایہ داری میں محنت صرف ایسے نہیں ہے جیسے کہ ہم اسے بالائے تاریخ اور عام فہم طور پر سمجھتے ہیں، مارکس کے مطابق یہ تاریخی طور پر مخصوص سماجی واسطے بنانے والی کارکردگی ہے۔ اس لئے اس کی پیداوار، جنس و سرمایہ۔۔۔ دونوں ٹھوس محنت کی پیداوار ہیں اور سماجی وساطت کی معروضی شکلیں ہیں۔ اس تجزیئے کے مطابق وہ سماجی رشتے جو سب سے بنیادی طور پر سرمایہ دارانہ سماج کے کردار کو متعین کرتے ہیں کیفیتی طور پر مخصوص ظاہری سماجی رشتوں سے بہت مختلف ہیں۔ جیسے کہ خونی رشتے یا ذات کے رشتے یا بلاواسطہ غلبے کے رشتے۔۔۔ جو غیر سرمایہ دار سماجوں کا خاصہ ہیں۔ باوجودیکہ ثانی الذکر قسم کے سماجی رشتے سرمایہ داری میں بھی موجود رہتے ہیں لیکن جو حتمی طور پر اس سماج کا ڈھانچہ بناتی ہے وہ ہے نئی اور اس کی تہ میں کارفرما سماجی رشتوں کی سطح جو کہ محنت بناتی ہے۔ وہ رشتے ایک انوکھا نیم معروضی، رسمی کردار رکھتے ہیں اور ثنویتی ہیں۔۔۔ ان کی خاص پہچان ایک تجریدی عمومی ہم آہنگ پہلو اور ٹھوس، مخصوص مادی پہلو میں تضادات سے عبارت ہے۔ یہ دونوں ''فطری'' نظر آتے ہیں نہ کہ سماجی اور نظری حقیقت کے سماجی تصورات کا سبب بنتے ہیں۔

سرمایہ داری کی تہ میں کارفرما سماجی وساطت کے تجریدی کردار کا اظہار بھی دولت کی شکل میں ہوتا ہے جو اس سماج میں چھائی ہوئی ہوتی ہے۔ جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے، مارکس کی ''قدر کی محنت۔ تھیوری'' اکثر اوقات غلطی سے دولت کی محنت۔ تھیوری سمجھی گئی ہے یعنی ایسی تھیوری کے طور پر جو منڈی کی کارگزاریوں کی تشریح کرتی ہے اور استحصال کی موجودگی کا ثبوت یہ دلیل دیتی ہے کہ تمام وقتوں اور تمام جگہوں میں، صرف محنت ہی دولت کا سماجی منبع ہے۔ مارکس کا تجزیہ عمومی طور پر دولت کا نہیں ہے اور نہ ہی عمومی طور پر محنت کا ہے۔ اس نے قدر کا تجزیہ دولت کی تاریخی طور پر مخصوص شکل میں کیا جو سرمایہ داری میں محنت کے تاریخی طور پر منفرد کردار سے دولت کی ایک شکل میں بندھی ہوئی ہے اور یہ سماجی وساطت کی ایک شکل بھی ہے۔ مارکس بڑی وضاحت کے ساتھ قدر کو مادی دولت سے علیحدہ دیکھتا تھا اور دولت کی ان دو متفرق شکلوں کو سرمایہ داری میں محنت کے دوہرے پن سے منسلک کرتا تھا۔ مادی دولت پیدا شدہ اشیاء کی مقدار سے ماپی جاتی ہیں اور محنت کے ساتھ بہت سے عوامل جیسے علم وسماجی تنظیم اور فطری حالات وغیرہ کا وظیفہ ہے۔ قدر صرف محنت کے وقت کے خرچ سے تشکیل ہوتی ہے اور مارکس کے مطابق یہ سرمایہ داری میں دولت کی غالب شکل ہے۔ (مارکس (1987) 1976a، PP.136-137 :(1857-58) 1973، PP.704-705) جبکہ مادیت دولت، جب یہ دولت کی غالب شکل ہوتی ہے تو ظاہری سماجی رشتوں کے درمیان رابطے کا ذریعہ بنتی ہے جبکہ قدر دولت کی خود وساطتی شکل ہے۔

اس دلیل سے کہیں دور کہ قدر دولت کی بالائے تاریخ شکل ہے، مارکس نے سرمایہ داری کے مرکزی خدوخال کی تشریح یہ دلیل دیتے ہوئے کی کہ یہ ایک بے نظیر طریقے سے قدر پر قائم ہے۔ اس کے زمروں کا مقصد ایک تاریخی طور پر مخصوص قسم کے سماجی غلبے اور ایک یکتا و جاری و ساری فعالیت کو گرفت میں لانا ہے۔۔۔ صرف توازنی قیمتوں کے جواز اور استحصال کی ساختیاتی مرکزیت ثابت کرنا نہیں۔ (19) مارکس کے تجزیئے کے مطابق سرمایہ داری میں پیداوار کا حتمی مقصد پیدا کی ہوئی اشیاء نہیں بلکہ قدر ہے، یا زیادہ درست ہوگا قدرِ زاید۔ دولت کی ایک شکل کے طور پر قدر۔۔۔ محنت کی ٹھوس معروضی شکل، ایک نیم معروضی ذریعہ ہے وہ چیزیں حاصل کرنے کا جو اس نے پیدا نہیں کیں۔ ان اجناس کی طبعی خاصیتوں سے آزاد جن میں کہ یہ لگی ہوتی ہے۔ اس لئے یہ دولت کی خالص مقداری شکل ہے۔ اس چوکھٹے کے اندر پیداوار سرمایہ داری میں لازمی طور

پر مقداریتی رخ رکھتی ہے۔قدر (زائد) کی مقدار کی زیادہ سے زیادہ بڑھوتری کی طرف۔ جیسے قدر (زائد) کے لئے پیداوار۔۔۔سرمایہ داری میں پیداوار ٹھوس بنیاد رکھنے والے کسی مقصد کا ذریعہ نہیں بلکہ ایک کبھی ختم نہ ہونے والے تسلسل کا ایک لمحہ ہے۔ یہ پیداوار ہے پیداوار ہی کے لئے۔(مارکس (1867)P.742،1976a)

مارکس کی قدر کی تھیوری بنیاد فراہم کرتی ہے سرمایہ داری کی بحیثیت ایک سماجی طور پر بنی ہوئی وساطت اور دولت کے جن کی اولین خصوصیت اس کا لامحدود پھیلاؤ کا رجحان ہے۔جدید سماج کی فعالیت کے جواز اور اس کی تخصیص کی کوشش کا ایک لازمی اہمیت کا پہلو اس کا عارضی ہونا ہے۔ جس طرح کہ قدر اس چوکھٹے کے اندر پیدا شدہ اشیاء کی طبعی خاصیتوں سے تعلق نہیں رکھتی، اس کا ماپ بھی پیدا کی ہوئی اشیاء کی مقدار سے فوری مماثلت نہیں رکھتا۔(''مادی دولت'') بلکہ ایک تجریدی قسم کی دولت کے طور پر قدر کی اساس ایک تجریدی ماپ پر ہے۔۔۔سماجی طور پر اوسط یا ضروری، وقتِ محنت کے خرچ پر۔

سماجی طور پر ضروری وقتِ محنت کا ثمرہ محض بیانی نہیں ہے بلکہ ایک عمومی دنیاوی معیار کا اظہار کرتا ہے جو پیدا کاروں کے عملوں کا نتیجہ ہوتا ہے اور جس کی مطابقت ان پر لازم ہوتی ہے۔ ایسے وقتی معیارات ایک تجریدی قسم کی مجبوری لاگو کرتے ہیں جو سرمایہ داری کی وساطت کی شکل اور دولت کے لئے فطری ہے۔دوسرے لفظوں میں سرمایہ داری میں پیداوار کا مقصد پیدا کاروں کا سامنا ایک بیرونی ضرورت کے طور پر کرتا ہے۔ یہ سماجی روایت یا کھلے سماجی جبر کی دین نہیں ہے اور نہ ہی اس کا فیصلہ شعوری طور پر کیا جاتا ہے۔ بلکہ مقصد اپنے آپ کو انسانی اختیار سے باہر پیش کرتا ہے۔تجریدی غلبے کی صورت جو سرمایہ داری میں محنت بناتی ہے وہ ہے وقت کا غلبہ۔

وساطت کی وہ شکل جو سرمایہ داری تشکیل کرتی ہے پھر غلبے کی ایک نئی شکل کا سبب بنتی ہے۔ ایسی جو لوگوں کو غیر ذاتی زیادہ سے زیادہ پر کفایت ساختیاتی فرمانوں اور بندشوں کا پابند کرتی ہے۔ (مارکس (58-1857)P.164)۔یہ غلبے کی خود وضع کردہ شکل مارکس کی پختہ تصانیف میں اس کی پہلی تحریروں میں پیش کئے گئے اجنبیت کے تصور کی سماجی اور تاریخی تشریح ہے۔ یہ سرمایہ داروں اور مزدوروں دونوں پر باوجود ان کے طاقت اور دولت میں عظیم فرق کے لاگو ہوتی ہے۔

مارکس نے کیپٹل میں غلبے کی تجریدی شکل کا جو تجزیہ کیا ہے اسے اطمینان بخش طور پر طبقاتی

غلبے کے معنوں میں، زیادہ عمومی طور پر، سماجی گروہوں یا ریاست کی اداراتی ایجنسیوں اور/یا معیشت کے ٹھوس غلبے کے معنوں میں نہیں سمجھا جاسکتا۔اس کا کوئی تعینی نکتہ نہیں ہے باوجودیکہ یہ مخصوص سماجی افعال سے تشکیل ہوتا ہے لیکن سماجی بالکل نہیں لگتا۔ڈھانچہ ایسا ہے کہ آدمی کی اپنی ضروریات نہ کہ طاقت کے استعمال کی دھمکی یا دوسری قدغنیں اس ''ضرورت'' کا منبع لگتی ہیں۔

مارکس کے الفاظ میں قبل از سرمایہ داری کے سیاق وسباق میں جو ذاتی انحصاریت کے رشتوں سے عبارت ہے،''معروضی انحصاریت'' کے سماجی ڈھانچے میں انفرادی ذاتی آزادی سے عبارت ایک نیا متن ابھرا۔(مارکس (58-1857)1973، P.158)

کلاسیکی جدید متناقضہ اختلاف کی دونوں شرائط (حالتیں) آزادی سے خود کو متعین کرنے والا فرد اور معروضی ضرورت کے بیرونی دائرے کے طور پر سماج۔۔۔ مارکس کے تجزیئے کے مطابق جنس سے متعین ہونے والی سماجی رشتوں کے عروج اور پھیلاؤ سے تاریخی طور پر متشکل ہوتے ہیں۔

اس توضیح کے چوکھٹے کے اندر پھر سرمایہ داری کے سبب سے بنیادی رشتے اکیلے طبقاتی استحصال اور غلبے کے نہیں ہیں۔ مارکسی تجزیئے میں یہ بے شک شامل ہیں، لیکن یہ اس سے آگے جاتا ہے۔لیکن یہ صرف اس سے متعلق نہیں ہے کہ اشیاء اور بالآخر طاقت کس طرح تقسیم ہوتی ہے بلکہ یہ سماج کا ڈھانچہ تشکیل کرنے والی سماجی وساطت کی فطرت کو بھی گرفت میں لانا چاہتا ہے۔ مارکس نے کیپٹل میں دکھانا چاہا کہ سماجی وساطت کی شکلیں جن کا اظہار جنس اور سرمائے جیسے اساسی زمروں میں ہوتا ہے ایک طرح کے معروضی نظام میں متشکل ہو جاتے ہیں جو بہت سی انسانی کارکردگی کے مقاصد اور ذریعوں کو زیادہ سے زیادہ متعین کرتا ہے۔اس کا مطلب ہے کہ مارکس نے سرمایہ داری کی ایک نیم معروضی سماجی نظام کی حیثیت میں تجزیہ کرنے کی کوشش اس نظام کے درجہ بند سماجی عمل کو استدلالی بنیاد فراہم کرتے ہوئے کی۔(21)

غلبے کی وہ شکل جسے میں نے بیان کرنا شروع کیا ہے ساکت نہیں ہے۔ یہ جدید سماج تلے کارفرما ایک فطری فعالیت تخلیق کرتی ہے۔اس فعالیت کے دیگر متعینات کا خاکہ قدر کے مادی متعینات کے کچھ مضمرات پر غور سے کیا جاسکتا ہے۔قدر کا مادی پہلو پیداواریت اور قدر کے درمیان ایک تعینی رشتے کی طرف اشارہ کرتا ہے جس کا مختصر بیان یہاں کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ قدر اکیلے

سماجی طور پر ضروری وقتِ محنت کا وظیفہ ہے۔ اس لئے پیداواریت میں اضافے کا نتیجہ ہوتا ہے، قدر میں صرف محدود عرصے کے لئے اضافہ۔ ایک دفعہ پیداواریت میں اضافے سماجی طور پر عام ہو جائیں، تو پھر وہ دوبارہ سماجی اوسط (یا ضروری) وقت محنت متعین کرتے ہیں، پھر قدر کی فی یونٹ مقدار واپس اپنی اصلی ''بنیادی سطح'' تک گر جاتی ہے۔ (مارکس (1867)1976a، P.129) اس کا مطلب ہے کہ پیداواریت کی اعلیٰ سطحیں ایک دفعہ سماجی طور پر مرتب ہوتی ہیں۔ وہ زیادہ مقدار میں مادی دولت تخلیق کرتی ہیں۔ لیکن قدر کی فی یونٹ وقت اعلیٰ سطحیں تخلیق نہیں کرتیں۔ اسی علامت سے اور یہ نہایت اہم ہے۔ سماجی طور پر بلند تر پیداواریت کی سطحیں سماجی طور پر ضروری وقتِ محنت کا خرچ کم نہیں کرتیں (ایسا ہوتا اگر مادی دولت ہی دولت کی غالب شکل ہوتی)، اس کی بجائے وہ ضرورت مسلسل بار بار مرتب ہوتی رہتی ہے۔ ایسے نظام میں جو قدر پر قائم ہے پیداواریت میں ہمیشہ بڑھوتری کی سطحوں کے لئے دباؤ ہوتا ہے جبکہ بلاواسطہ انسانی وقتِ محنت کا خرچ بحیثیت کل نظام کے لئے ضروری رہتا ہے۔ یہ انداز پیداواریت کو اور بھی آگے بڑھاتا ہے۔

اس کا نتیجہ بہت پیچیدہ، غیر یک رخی تاریخی فعالیت میں نکلتا ہے۔ ایک طرف اس فعالیت کی تخصیص محنت کے ٹیکنیکل عملوں میں ہونے والی قلب ماہیتوں سے، سماجی اور محنت کی تفصیلی تقسیم سے، زیادہ عمومی طور پر سماجی زندگی کی۔۔۔ فطرت، ڈھانچے اور سماجی طبقات کے باہمی اور دوسرے گروہوں سے تعلق، پیداوار کی نوعیت، رسل و حمل، گردش، انداز زندگی اور خاندان کی ہیئت وغیرہ سے ہوتی ہے۔ دوسری طرف یہ تاریخی فعالیت خود اپنی بنیادی حالت کی جاری ترتیب نو بحیثیت سماجی زندگی کے تبدیل نہ ہونے والے پہلو کے۔۔۔ باالفاظ دیگر کیونکہ سماجی وساطت بالآخر محنت سے متاثر ہوتی ہے، اس لئے زندہ محنت پیداواری عمل کے لئے (سماج کو بحیثیت کل دیکھا جائے تو) پیداواریت کی سطح سے قطع نظر، جزوِ لازم رہتی ہے۔

یہ سمجھنے کے لئے کہ سرمایہ داری کی ترقی کا راستہ کیوں یک رُخا نہیں رہا، یہ تجزیہ ایک نکتہ انحراف فراہم کرتا ہے۔ سرمایہ داری کے تخلیق کردہ گراں بہا اضافے نہ تو عمومی خوشحالی کی بلند سطحوں کی طرف لے گئے ہیں اور نہ ہی سماجی محنت کی بنیادی ساختِ نو کی طرف یعنی وقتِ محنت میں نمایاں عام کمی کی طرف۔ تاریخ سرمایہ داری میں اس چوکھٹے کے اندر نہ ہی ترقی کی سادہ کہانی ہے (ٹیکنیکل یا دوسری طرح کی) اور نہ ہی رجعت اور زوال کی بلکہ ایک ایسا سماج ہے جو مسلسل حرکت

میں ہے لیکن اس کے باوجود اپنی اساسی شناخت کی تعمیر نو کرتا رہتا ہے (جس سے وہ شناخت، اور یہ بات قابل غور ہے، نیم معروضی اور فعال سماجی شکل میں محنت سے بنی ہوئی تاریخی طور پر ایک مخصوص وساطتی عمل کے معنوں میں سمجھی جاتی ہے نہ کہ نجی ملکیت یا منڈی کے معنوں میں)۔ یہ فعالیت ایک دوسری سماجی زندگی کی تنظیم کاری کا امکان تخلیق کرتی ہے اور ساتھ ہی اس امکان کو حقیقت میں بدلنے سے روکتی ہے۔

سرمایہ داری کی پیچیدہ فعالیت کی ایسی تفہیم جدید سماج کی نمو کے خط مُستدیر اور پیداوار کے ڈھانچے کا تنقیدی وسماجی (نہ کہ ٹیکنالوجیکل) تجزیہ کرنے کی اجازت دیتی ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ ایک نظام جو قدر پر قائم ہو مسلسل بڑھنے والی پیداواریت کا باعث ہوتا ہے۔ مارکس کے قدر زائد کے زمرے کا تجزیہ اس کی مزید صراحت کرتا ہے۔ مارکس کے قدر زائد کے کلیدی تصور سے متعلق اہم بات نہ صرف جیسا کہ روائتی توضیحات چاہیں گی، کہ یہ صراحت کے ساتھ دکھاتا ہے کہ زائد (پیداوار) مزدور طبقہ پیدا کرتا ہے، بلکہ یہ دکھاتا ہے کہ سرمایہ دارانہ سوسائٹی میں متعلقہ زائد، قدر کا ہوتا ہے نہ کہ مادی دولت کا۔ مارکس کا فالتو (پیداواریت) کا تجزیہ یہ اشارہ دیتا ہے کہ سماجی طور پر عام سطح پیداواریت پہلے سے جتنی بلند ہوگی اتنی ہی پیداواریت میں اضافے کی سطح قدر زائد میں تعینی اضافے کے لئے لازماً اور بڑھے گی۔ (مارکس (1867)1967a، PP.657-658)، دوسرے لفظوں میں قدر زاید میں پھیلاؤ جس کا سرمایہ متقاضی ہوتا ہے، پیداواریت میں اضافے کی شرح میں تیز رفتاری اور اس لئے اشیاء کی بڑے پیمانے پر تخلیق اور خام مال کی کھپت کا رجحان رکھتی ہے۔ پھر بھی ہمیشہ بڑھتی ہوئی پیدا کی گئی مادی دولت کی مقدار تقابلی طور پر قدر کی صورت میں اعلیٰ سطحوں کی سماجی دولت کی نمائندگی نہیں کرتی۔ یہ تجزیہ بتاتا ہے کہ جدید سرمایہ داری کا ایک حیران کن پہلو۔۔۔ مادی فراوانی کے درمیان میں عام خوشحالی کا نہ ہونا۔۔۔ صرف غیر مساوی تقسیم کا ہی مسئلہ نہیں ہے بلکہ دولت کی قدری شکل کا وظیفہ ہے کہ یہ سرمایہ داری کا لازمہ ہے۔

اس فعال انداز (پیداوار) میں ایک اور نتیجہ مضمر ہے، جو قدر زاید میں اضافوں کے مقابلے میں مادی دولت میں تیز تیز اضافے تخلیق کرتے ہوئے قدرتی ماحول میں تیزی سے بڑھتی ہوئی تباہی پھیلاتا ہے۔ اس چوکھٹے میں سرمایہ داری میں نمو کا مسئلہ صرف یہ ہی نہیں کہ بحران پذیر ہے جیسا کہ اکثر روائتی مارکسی انداز فکر نے زور دیا ہے، بلکہ نمو کی شکل بذاتِ دشوار ہے۔ اس اندازِ فکر

کے مطابق اگر پیداوار کا حتمی ہدف زیادہ اشیاء کی پیداوار نہ کہ قدر زاید میں اضافہ ہوگا تو نمو کا خطِ مستدیر مختلف ہوگا۔ دوسرے لفظوں میں سرمایہ داری کے خطِ مستدیر کو فی نفسہٖ ''اقتصادی ترقی'' کے متوازی نہ سمجھنا چاہئے۔ یہ ایک تعینی خطِ مستدیر ہے جو ماحولیاتی معاملات، سماجی وساطت اور دولت کی شکل میں قدر کے تحکمات میں بڑھتا ہوا تناؤ پیدا کرتا ہے۔ مادی دولت اور قدر میں فرق پھر ایسے اندازِ فکر کی اجازت دیتا ہے جو جدید صنعتی پیداوار کے ماحولیاتی نتائج پر سرمایہ داری کی ایک تنقیدی تھیوری کے چوکھٹے کے اندر ہی توجہ دے سکتا ہے۔ علاوہ ازیں یہ اس قابل ہے کہ بے لگام نمو، بطور سماجی دولت کی ایک حالت اور سخت سادگی بطور ماحولیاتی نکتہ نظر سے سماجی زندگی کی ایک قابل اعتماد تنظیم کی حالت کے درمیان تضاد کی نشاندہی اس تضاد کی وساطت اور دولت کی شکل کی تاریخی خصوصیت کو استدلالی بنیاد فراہم کرتے ہوئے کرے۔

پیداواریت اور قدر کے درمیان رشتہ جس کا خاکہ میں نے پیش کرنا شروع کیا ہے سرمایہ داری میں پیداوار کی فطرت اور سماجی محنت کے ڈھانچے کے تنقیدی تجزیئے کی بنیاد فراہم کرتا ہے۔ مارکس نے اپنی پختہ تصانیف میں پیداوار کے صنعتی سلسلوں کو ایک ٹیکنیکل عمل کے طور پر نہیں لیا۔ گو کہ یہ زیادہ سے زیادہ سماجیا ہوا ہے۔ اسے نجی سرمایہ دار اپنے مقاصد کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ بلکہ اس نے اس عمل کا تجزیہ کیا جیسا کہ سرمائے نے اسے ڈھالا ہے۔ لہٰذا جو اپنی اصل میں سرمایہ دارانہ ہے۔ (مارکس (1867)1967a، PP.492ff)

اس کے تجزیئے کے مطابق، دولت کی قدری شکل، ہر دو بڑھتی ہوئی پیداوار کی سطحیں اور پیداوار میں بلاواسطہ انسانی محنت کی ساختیاتی روک پیدا کرتی ہے۔ پیداواریت میں عظیم اضافوں کے باوجود۔ نتیجہ ہے زیادہ سے زیادہ وسیع پیمانے پر ٹیکنالوجیکل ترقی یافتہ پیداوار اور اس کے ساتھ بہت سی انفرادی محنت کا زیادہ سے زیادہ ٹکڑے ٹکڑے ہونا۔

یہ تجزیہ سرمایہ داری میں پیداوار کے مرکزی متناقضے کے لئے ایک ساختیاتی تشریح کی شروعات فراہم کرتا ہے۔ ایک طرف سرمائے کا پیدواریت میں پہلے سے جاری اضافوں کے لئے زور (تحریک) کافی (مقدار میں) ٹیکنیک پر مبنی نفیس پیداواری تنظیم کو وجود دیتا ہے جو پیداواریت میں مادی دولت کی پیداوار کو لازماً بلاواسطہ وقتِ محنت کے خرچ سے آزاد کر دیتا ہے۔ یہ پھر وقتِ محنت میں وسیع پیمانے پر سماجی عمومی کمیوں اور محنت کی فطرت اور سماجی تنظیم میں

بنیادی تبدیلی کے امکان کھولتا ہے۔ باوجودیکہ دستی محنت سے پرے دوری بڑھتی ہے۔ لیکن ٹیکنیک پر مبنی پیچیدہ پیداوار کی ترقی بہت سے لوگوں کو ٹکڑے ٹکڑے اور تکراری محنت سے آزاد نہیں کرتی۔ اسی طرح عام سماجی سطح پر وقت محنت کم نہیں کیا جاتا بلکہ نابرابری سے تقسیم کیا جاتا ہے، حتیٰ کہ بہت سوں کے لئے بڑھا دیا جاتا ہے۔ محنت کا حقیقی ڈھانچہ اور پیداوار کی تنظیم پھر صرف ٹیکنیکی معنوں میں ٹھیک سے نہیں سمجھی جا سکتی، سرمایہ داری میں پیداوار کی ترقی لازماً سماجی معنوں میں بھی سمجھی جانی چاہئے۔ صرف کی طرح سماجی وساطتیں اسے ڈھالتی ہیں اور جنس اور سرمائے کے زمروں میں ظاہر ہوتی ہے۔

اجرتی محنت کے ڈھانچے کے معنوں میں لیا جائے تو پیداوار کے متناقضے کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ مادی حاصل پیداوار اور وقتِ محنت کے ادخال کے درمیان ایک بڑھتا ہوا فاصلہ پیدا ہو جاتا ہے لہٰذا اجرتیں اور تنخواہیں زیادہ ہوتی ہوئی ایسی سماجی طور پر عام تقسیم کی صورت اختیار کر لیتی ہیں جو وقتِ محنت کے خرچ کے معاوضے کی ظاہری صورت برقرار رکھتی ہیں۔ لیکن مارکس کے سرمایہ داری کی فعالیت کے تجزیئے کے مطابق (قدر کی شکل کی جاری ساختیاتی تشکیلِ نو کی لازمی ضرورت کے طور پر) وقتِ محنت کے مدخلات سرمایہ داری کے لئے ساختیاتی طور پر ناگزیر رہتے ہیں۔ مارکس کے تجزیئے کی قدر اور مادی دولت کی جدلیات پھر دلیل دیتی ہے کہ ایک بے لگام قسم کی نمو اور اس کے ساتھ ساتھ صنعتی پیداوار کی پرولتاری اساس والی صورت ہر دو جنس کی صورت کے ہاتھوں ڈھلتی ہیں۔ اور بتاتا ہے کہ دونوں نمو کی شکل اور پیداوار کی شکل ایسے سماج میں مختلف ہو سکتے ہیں جس میں مادی دولت نے قدر کی دولت کی غالب شکل کی حیثیت کے طور پر جگہ لے لی ہو۔ سرمایہ داری خود ایسے سماج کے امکان کا سبب بنتی ہے۔ جہاں کام کا ڈھانچہ مختلف ہو، مختلف قسم کی نمو ہو، اور مختلف قسم کا عالمی انحصار باہم ہو۔ اور اس کے ساتھ ساتھ ساختیاتی طور پر یہ ان امکانات کے حقیقی ہونے کو کمزور کرتا ہے۔

اس توضیح کے مطابق پھر مارکس کی تھیوری ایک یک رخی ترقیاتی خاکہ نہیں دیتی جو موجودہ ڈھانچے اور تنظیم محنت سے پرے اشارہ نہیں کرتا (جیسا کہ پس صنعتی سماج کی تھیوریاں کرتی ہیں) نہ ہی یہ صنعتی پیداوار اور پرولتاریہ کو مستقبل کے سماج کی بنیاد قرار دیتا ہے (جیسا کہ بہت سے مارکسی انداز نظر کرتے ہیں) بلکہ یہ ایک ایسی کوشش کی اجازت دیتا ہے جو سائنس اور ٹیکنالوجی کی بڑھتی

ہوئی اہمیت سے انصاف کرتا ہے اور محنت کی پس۔ صنعتی اور پس۔ پرولتاریہ نئی تنظیم کے تاریخی امکان کی تشریح کرتا ہے اور اس کے ساتھ ہی سرمایہ دارانہ ترقی کی حقیقی شکل اور ان امکانات میں جو یہ تخلیق کرتا ہے عدم توافقات (اختلافات) کا تجزیہ کرتا ہے۔

سرمایہ داری کا ساختیاتی تضاد اس توضیح کے مطابق تقسیم (منڈی اور نجی ملکیت) اور پیداوار کے درمیان نہیں ہے۔ بلکہ ایک تضاد کے طور پر ابھرنے والی موجودہ نمو کی شکلوں اور پیداوار کے درمیان ہے۔ اور معاملہ کیا ہوتا اگر سماجی تعلقات نیم معروضی فیشن میں محنت سے ''وسطائے'' نہ جاتے اور اگر لوگ اس وجہ سے سماجی زندگی کی تنظیم اور سمت پر زیادہ درجے کنٹرول رکھتے۔ مارکس کی تاریخ کی پختہ تھیوری اس توضیح کے مطابق گو اس کی پہلی تصانیف مثلاً جرمن آئیڈیالوجی اور کمیونسٹ مینی فیسٹو سے نہیں پڑھی جاسکتی لیکن اس کی ''سرمائے'' میں کی گئی توضیح کا مضمر ایک پہلو ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ اس انداز نظر سے جس کا خاکہ میں نے بیان کرنا شروع کیا ہے سرمایہ داری میں محنت کے دو پہلوؤں اور دولت کا جدلیاتی تفاعل کثیر الجہت فعالیت کا سبب بنتا ہے جو ہر چند کہ سماجی طور پر صورت پذیر ہوتا ہے لیکن اپنے تشکیل کرنے والے افراد سے نیم آزاد ہوتا ہے۔ یہ ایک خلقی تاریخی منطق کی خصوصیات رکھتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں مارکس کی پختہ تھیوری تاریخ کو اصل معروضی حقیقت کے طور پر ایک ایسی قسم کی طاقت جو تمام انسانی سماجوں کو متحرک کرتی ہو نہیں گردانتی۔ یہ پہلے سے فرض نہیں کرتی کہ تاریخ کی کوئی عام ہدائتی فعالیت وجود رکھتی ہے۔ البتہ اس نے جدید سماج کی خصوصیات پہلے سے جاری ہدائتی فعالیت کے معنوں میں بیان کیں اور اس کی تاریخی فعالیت کی تشریح سماجی صورتوں کے دوہرے کردار کے حوالے سے کرنی چاہی جو کہ جنس اور سرمائے کے زمروں میں ظاہر ہوئے ہیں۔

سماجی تشکیل کے متضاد کردار کو ان دوہری شکلوں میں استدلالی بنیاد فراہم کرنے سے مارکس ضمنی طور پر دلالت کرتا ہے کہ ساختیاتی بنیاد والا سماجی تضاد سرمایہ داری سے مخصوص ہے۔ یہ خیال کہ حقیقت یا عام سماجی رشتے لازماً متضاد اور جدلیاتی ظاہر ہوتے ہیں، اس تجزیئے کی روشنی میں ایسا ہے کہ جو صرف مابعد الطبیعاتی طور پر ہی فرض کیا جاسکتا ہے۔ اس کی تشریح نہیں کی جاسکتی۔ مارکس کا تجزیہ اب ضمنی دلالت سے تاریخ کے ارتقائی تصورات سے چھٹکارا یہ تجویز کرتے ہوئے پالیتا ہے (22) کہ کوئی تھیوری جو تاریخ کے لئے ایک خلقی ترقیاتی منطق تسلیم کرتی ہے، چاہے وہ

جدلیاتی ہو یا ارتقائی، وہ سرمایہ داری کے مقدمے کو عام تاریخ کی صورت میں پیش کرتی ہے۔

IV

مارکس کے سرمایہ داری کے تجزیئے کے کچھ پہلوؤں کی اپنی نئی توضیح کا خاکہ پیش کرنے کے بعد اب میں مختصراً مارکس کی تھیوری میں سماجی محنت اور سماجی معنوں کے درمیان رشتے کے سوال کے لئے اس کے مضمرات بارے ابتدائی خیالات کی طرف توجہ کرنا چاہوں گا۔ اس موضوع سے متعلق بہت سے مباحث میں اس مسئلے کو محنت کی طرح بالائے تاریخ سمجھا جاتا ہے اور خیال کی شکلوں میں ایک رشتے کے طور پر تصور کیا جاتا ہے۔ یہ مفروضہ اس عام خیال تلے کارفرما ہے کہ مارکس کے لئے، یہ مادی پیداوار ہے جو سماج کی بنیادی ''اساس'' تشکیل کرتی ہے، جبکہ خیالات زیادہ پر مظہری (epriphenominal) اوپری ڈھانچے (23) کا حصہ ہوتے ہیں۔ یا اسی سے متعلق کہ عقیدے مارکس کے لئے، مادی مفادات سے متعین ہوتے ہیں (کولنز 1994، PP.65-70)

ہیبر ماس کا بھی یہی مفروضہ تھا جب اس نے ''نالج اور ہیومن انٹریسٹ'' میں دلیل دی تھی کہ ایسا تجزیہ جس کی بنیاد محنت ہو (جو اس نے بعد میں ہورخیمر کی طرح علمیاتی زمرے کے طور پر اوزاری علم سے منسلک کیا) اس کے ساتھ ایک اضافی (تجزیہ) ہونا چاہئے جس کی بنیاد تفاعلِ باہم کی تھیوری پر ہوتا کہ سماجی استدلالی بنیاد کے خیال کو معنی کی غیر اوزاری شکلوں کے لئے بازیاب کیا جائے اور اس لئے تنقیدی شعور کے امکان کے لئے۔ ہیبر ماس [(1968) 1971، PP.25-63]

تاہم جیسے میں دلیل دیتا رہا ہوں، مارکس کی سماجی تشکیل کی پختہ تھیوری فی نفسہٖ محنت کی نہیں ہے بلکہ ایسی محنت کی ہے جو سرمایہ داری میں سماجی وساطت کا عمل کرنے والی ہے۔ یہ توضیح محنت اور خیال کے درمیان رشتے کے مسئلے کی شرائط کی کایا پلٹ دیتا ہے۔ وہ رشتہ جس کی خاکہ نگاری وہ کرتا ہے ٹھوس محنت اور خیال کے درمیان نہیں ہے بلکہ محنت کی وساطت سے بنے ہوئے سماجی رشتوں اور خیال کے درمیان ہے۔ مارکس کا تجزیہ تجویز کرتا ہے جو دوسرے سماجوں میں مختلف طریقے سے اچھی طرح تشکیل ہوا ہے۔ پیداوار اور تعاملِ باہم، ہیبر ماس کی پہلی اصطلاح میں، ایک گہری سطح پر سرمایہ داری میں ان کا انضمام ہو جاتا ہے اسی طرح محنت کی وساطت سے۔ اس کے ساتھ ہی اس کا خیال تھا کہ خیال کی شکلوں کی مخصوصیت (یا زیادہ وسیع طور پر موضوعیت) جو

جدید سماج کی پہچان ہیں وساطت کی ان شکلوں کے حوالے سے سمجھے جاسکتے ہیں۔اس کا مطلب ہے، جہاں تک مارکس نے سماجی زندگی اور پیداوار کا تجزیہ روزمرہ وساطت کی ایک درجہ بند شکل کے حوالے سے کیا اور پیداوار کی تعریف محض ٹھوس ''مادی'' معنوں میں نہیں کی، اس کے زاویہ نظر نے کلچر اور سماجی زندگی کو فاعل اور مفعول میں دولخت نہیں کیا۔اس کی پختہ تنقید کے زمروں کا دوسرے لفظوں میں مقصد ایک ہی وقت میں سماجی موضوعیت اور معروضیت کے متعینات ہونا تھا۔ یہ موضوعی اور معروضی کے دوہرے پن سے پرے جانے کی کوشش کی نمائندگی کرتے ہیں۔سماجی طور پر فطرت، سماج اور تاریخ کے پہلوؤں کے بارے میں جدید نکتہ ہائے نظر سمجھنے کی سماجی کوشش، سماجی وساطت کی تاریخی طور پر مخصوص شکلوں کے حوالے سے ہے جو سماجی اعمال کی تعینی شکلوں سے صورت پذیر ہوئی ہیں۔

یہ زاویہ نظر فعلیتی نہیں ہے۔نہ ہی سرمایہ دار سماج کے لئے خیالات کی تشریح کرنے کے معنوں میں کیونکہ وہ سرمایہ دارانہ سماج کے لئے ہیں یا سرمایہ دار طبقے کے کام آتے ہیں۔کیپٹل میں مارکس کی ایک سماجی۔تاریخی نظریہ علم دینے کی اکثر ضمناً ظاہر کوششوں میں جو بات قابلِ توجہ ہے، وہ یہ ہے کہ اس نے خیالات کے انداز کو خلقی اور حتمی طور پر سماجی حیثیت اور سماجی مفاد کے معنوں میں نہیں برتا جس میں طبیعاتی حیثیت اور طبقاتی مفاد بھی شامل ہیں۔اس کے بجائے اس نے پہلے چھتر چھائے تاریخی طور پر مخصوص خیالات کے انداز کو استدلالی بنیاد فراہم کرنے کی کوشش کی جن کے اندر طبقات کے مطابق تب تفریق وجود پاتی ہے۔وہ انداز ہائے فکر کسی طبقے کو فائدہ دے سکتے ہیں لیکن وہ اس طبقے کا ضروری اظہار نہیں ہیں۔

کیپٹل میں سماجی تاریخی نظریہ علم کی طرف اس زاویہ نظر کے واضح اشاروں میں سے ایک اس مشہور باب میں ہے جو اجناس کی اشیاء پرستی کے موضوع کے نام سے جانا جاتا ہے۔ جہاں مارکس سرمایہ داری میں لوگوں کے درمیان مادی 'شے۔طرح' کے رشتوں کے بارے میں بات کرتا ہے۔(مارکس (1867)1976a، PP.163-177)۔بدقسمتی سے ان اقتباسات کو اکثر سماجی زندگی کے تمام پہلوؤں میں رینگتی ہوئی تجاریت کی تنقید سے زیادہ نہیں سمجھا گیا۔مارکس کا تصور اشیاء پرستی اس کے نظریہ علم کا ایک پہلو ہے جو جدید فکر کے پہلوؤں کو بظاہر معقول بنانا چاہتا ہے۔ مثال کے طور پر عقل کے تصور کا کلیت کے زمرے کے طور پر ابھرنا یا فطرت کے معروضی ہم آہنگ

اور عقلی ہونے کا تصور۔۔۔ سماجی وساطت کی پشتہ بانی کرنے والی شکلوں کے عجیب وغریب معروضی کردار کے حوالے سے جو سرمایہ داری سماج کی تشکیل کرتی ہیں۔ یہ زاویہ نظر۔۔۔ مارکس کے زمروں کی بیان کی گئی پیچیدگی اور یہ حقیقت کہ وہ تاریخی طور پر فعال اور متضاد ہیں۔ موضوعیت کی شکلوں کی ایسی تھیوری کی اجازت دیتا ہے جو ان زاویہ ہائے نظر سے بہت مختلف ہیں۔ جو اس کے سماجی طریق کار کا معائنہ کرتے ہوئے فکر کی فطرت کو غیر متعین چھوڑ دیتے ہیں۔(24) یہ دونوں بورڈیو کی سماجی غلط پہچان کی تھیوری سے جو بالآخر فعلیتی ہے اور جو بظاہر غلط پہچانے گئے کو اور غلط پہچان کی اپنی ہیئت کو خلقی طور پر بیان نہیں کرسکتی۔ (بورڈیو (1972) 1977، PP.159-197) اور آلتھسر کے نظریئے کے تصور سے مختلف ہے جو بالائے تاریخ ہے اور جو اینگلز کے بنیاد اور اوپری ڈھانچے کے ماڈل پر محمول ہے اور جو تنقیدی تھیوریوں کو منعکسی طور پر نظریئے کی تنقید کے امکان کی اجازت نہیں دیتا۔(25)

مارکس کی پختہ مادیتی تھیوری کا ''مواد'' پھر سماجی ہے۔ معنی کا تجزیہ طبعی اور مادی بنیاد کا ایک برمظہری اضطراری عمل نہیں ہے۔ اور نہ ہی بلاشبہ مکمل خود استدلالی وخود مختار دائرے کے طور پر جدلیاتی طریقے سے برتا گیا ہے۔ بلکہ معنی کے ڈھانچے کو سماجی وساطت کے ایک فطری پہلو کے طور پر برتا گیا ہے۔ ایسا اس لئے ہے کیونکہ مارکس کے مطابق محنت سرمایہ داری میں محض ایک پیداواری کارروائی نہیں ہے بلکہ سماجی طور پر وساطتی بھی ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ وہ بیشک معنی ساز ہے۔ عام طور پر میری تجویز کردہ تشریحِ نو کے چوکھٹے کے اندر مارکسی تھیوری زندگی کے مادی حالات میں سے اکیلی ایک نہیں، بلکہ ایک خود منعکسی تنقیدی سماجی تھیوری ہے جو تاریخی طور پر ایک مخصوص طور پر تشکیل شدہ کلچر اور سماج و معنی اور مادی زندگی کے مقامِ انقطاع کی تھیوری ہے۔

V

مارکس کی تھیوری کی تشریحِ نو جس کا خاکہ میں نے پیش کیا ہے، زیادہ روایتی تشریحوں سے ایک بنیادی انقطاع اور ان کی تنقید تشکیل کرتی ہے۔ جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے ایسی (روایتی) تشریحات سرمایہ داری کو منڈی اور نجی ملکیت کے تشکیل کئے ہوئے طبقاتی رشتوں اس کے غلبے کی شکل کو اولین طور پر طبقاتی غلبے کے معنوں میں اور سرمایہ داری پر تنقید کو محنت اور پیداوار کے نکتہ نظر

سے ایک معیار قائم کرنے والی اور تاریخی تنقید سمجھتی ہیں۔ (جو مادی فطرت اور انسانوں کے تفاعلِ باہم کے معنوں میں بالائے تاریخ سمجھی جاتی ہیں)۔ میں نے دلیل دی ہے کہ محنت کی ایسی بالائے تاریخ تفہیم مارکس کی تنقید کی اساس نہیں ہے اور یہ کہ اس کی تھیوری سماجی دولت کی عام پیداوار سے متعلق نہیں ہے اور لازمی سماجی رشتوں اور غلبے کی ایسی شکل جو سرمایہ داری کے لئے خاص ہے کے بارے میں اس کی تفہیم پر دوبارہ غور کی ضرورت ہے۔ اس کا مطلب ہے، میں نے یہ دکھانا چاہا ہے، جبکہ بہت سی روایتی توضیحات ان مسائل کی حدود کے اندر رہتی ہیں جو کلاسیکی سیاسی اقتصادیات نے اٹھائے تھے، مارکس نے ان مسائل کی شرائط کو بدل دیا۔

اس تشریحِ نو کے مطابق جس کا خاکہ میں نے پیش کیا ہے، مارکس کا سرمایہ داری کا تجزیہ تاریخی طور پر مخصوص ہے۔ یہ تشریح کرنا چاہتی ہے ایک خاص قسم کی نیم معروضی سماجی وساطت اور دولت (قدر) کی جو غلبے کی ایک شکل کے طور پر سرمایہ داری میں پیداواری عمل کے ڈھانچے کی تشکیل کرتی ہے اور تاریخی طور پر ایک یکتا فعالیت تخلیق کرتی ہے۔ اس لئے محنت اور پیداواری عمل نہ علیحدہ ہو سکتے ہیں اور نہ ہی سرمایہ داری کے سماجی رشتوں کے مخالف ہیں، بلکہ اس کے مرکز (دل) کی تشکیل کرتے ہیں۔ یوں مارکسی تھیوری بورژوائی تقسیم کے رشتوں (منڈی اور نجی ملکیت) کی روایتی تنقید سے آگے دور تک پھیلی ہوئی ہے۔ یہ صرف استحصال، دولت اور طاقت کی نابرابر تقسیم سے متعلق نہیں ہے۔ بلکہ یہ جدید صنعتی سماج کو خود سرمایہ دارانہ سمجھتی ہے اور سرمایہ داری کا تجزیہ اولین طور پر غلبے کے تجریدی ڈھانچوں، روز افزوں ٹکڑے ٹکڑے ہوتی ہوئی انفرادی محنت اور انفرادی موجودگی کا ایک اندھے بے لگام ترقی کے منطق کے معنی میں تجزیہ کرتی ہے۔ یہ مزدور طبقے کو سرمایہ داری کی نفی کی تجسیم نہیں بلکہ اس کا بنیادی عنصر گردانتی ہے اور ضمنی طور پر سوشلزم کی خیالی صورت گری کرتی ہے۔۔۔ لیکن محنت اور صنعتی پیداوار کی عمل پذیری کے معنوں میں نہیں بلکہ پرولتاریہ اور پرولتاریہ کی محنت کی بنیاد پر تاہم پیداوار کی تنظیم کے معدوم ہونے اس کے ساتھ تجریدی مجبوریوں کے فعال نظام جسے محنت نے ایک سماجی وساطتی کارروائی کے طور پر تشکیل کیا ہے کے امکانی اختتام کے معنوں میں۔

یوں مارکس کی تھیوری کی شرح نو سرمایہ داری کی فطرت اور اس کی امکانی تاریخی کایا پلٹ پر بنیادی نظر ثانی کی ضمناً دلالت کرتی ہے۔ اپنی تنقید کا ماسکہ منڈی و نجی ملکیت سے تعلق خاص طور

سے ہٹا لینے سے یہ تھیوری پس لبرل سوسائٹی کے لئے بطور سرمایہ دارانہ سماج کے ایک تنقیدی تھیوری کی بنیاد فراہم کرتی ہے۔ اور یہ ان نام نہاد ''حقیقی طور پر موجود سوشلسٹ'' ممالک بطور سرمائے کے ارتکاز کی متبادل (اور ناکام) شکلوں کے، نہ کہ ایسے سماجی طریقوں کے جو کہ سرمائے کی تاریخی نفی کے نمائندے ہوں، چاہے کتنی ہی غیر کامل شکلوں میں کیوں نہ ہوں، کے لئے بھی ایک تنقیدی تھیوری کی بنیاد فراہم کرسکتی ہے۔

باوجودیکہ، منطقی طور پر تجزیے کی تجریدی سطح جس کا خاکہ یہاں پیش کیا گیا ہے ان مخصوص عوامل جو پچھلے بیس سالوں کی ساختیاتی قلب ماہیت تلے کارفرما ہیں کے مسئلے پر فوری توجہ نہیں دیتی۔ لیکن یہ ایسا چوکھٹا فراہم کرسکتی ہے جس کے اندر ان تحولات کی سماجی توجیہ کی جاسکتی ہے اور یہ تاریخی طور پر سمجھی جاسکتی ہیں۔ یہ جدید سماج کی غیر یک رخی ترقیاتی فعالیت کی تفہیم کی بنیاد فراہم کرتی ہے۔ جو پس صنعتی تھیوری کی بہت سی اہم بصیرتیں اس فعالیت کی فطری تجریدوں کی تشریح کرتے ہوئے شامل کرسکتی ہے، اس لئے سماجی زندگی کی حقیقی تنظیم اور اس انداز جس کے مطابق یہ منظم کی جاسکتی ہے کے درمیان بعد کو۔۔۔ خاص طور سے سائنس اور ٹیکنالوجی کی روز افزوں اہمیت کو شامل کرسکتی ہے۔

سرمایہ داری کے تاریخی نمو کے غیر یک رخی بیان کو ترقی دینے سے یہ فکری تشکیل نو جدید سماج کے خدوخال کی نظامیتی تشریح کی اجازت دیتی ہے۔ جو یک رخی تھیوریوں کے چوکھٹے کے اندر بے قاعدہ لگ سکتی ہے۔ ان میں سے قابل ذکر ہیں بہتات کے درمیان افلاس کی مسلسل پیداوار، بظاہر محنت بچانے والی اور وقت بچانے والی ٹیکنالوجی کے سماجی محنت کی تنظیم اور سماجی وقت پر متناقض اثرات اور باوجود لوگوں کی اپنے سماجی اور فطری ماحولیات کو کنٹرول کرنے کی بڑھتی ہوئی استطاعت کے وہ درجہ جس تک جدید زندگی کے اہم پہلو تجریدی اور غیر ذاتی قوتوں سے تشکیل پاتے ہیں۔

جہاں تک کہ یہ سماجی استدلالی بنیاد فراہم کرنا چاہتی ہے اور ناقد ہے، تجریدی و نیم معروضی سماجی رشتوں کی اور پیداوار کی فطرت اور سرمایہ داری میں نمو کے لزوموں کی یہ تشریح ہم عصر معاملات کے سلسلہ مدارج، بے اطمینانیوں اور امنگوں کی طرف اس طرح توجہ دینا شروع کرسکتی ہے کہ حالیہ دہائیوں کی نئی سماجی تحریکوں پر غور کے لئے اور ایک قسم کے تاریخی طور پر تشکیل شدہ عالمی

نکاتِ نظر جن کی وہ تجسیم اور اظہار ہیں، کے لئے باثمر نکتہ انحراف فراہم کر سکے۔

بالآخر یہ زاویہ نظر جمہوریت کی سماجی شرائطِ اول کے سوال کے لئے بھی ضمنی دلالت رکھتا ہے جہاں تک یہ نہ صرف جمہوری سیاست کی حقیقی سماجی طاقت کی نابرابریوں کا تجزیہ کرتا ہے بلکہ ان کا سماجی طور پر تشکیل ہوا ہونا۔۔۔ اس لئے سیاسی بحث کے (قانونی) جائز موضوعات کے طور پر۔۔۔ جمہوری خود اختیاریت پر سرمائے کی عالمی فعالیت کی طرف سے نظامیاتی تحدیدات بھی دکھاتا ہے۔

قدر کی تھیوری کی اہمیت کے بارے میں بنیادی طور پر دوبارہ غور کرنے سے اور سرمایہ داری کی فطرت کی دوبارہ نظریہ سازی سے یہ تشریح سرمایہ داری کی تنقیدی تھیوریوں اور دوسری قسم کی سماجی تھیوریوں میں مکالمے کی شرائط بدل دیتی ہے۔ یہ بالواسطہ دلالت کرتی ہے کہ جدیدیت کی ایک معقول تھیوری ایک خود منعکسی تھیوری ہونی چاہئے، جو فطری زندگی اور کلچر کی نظریاتی تصنیفوں، ڈھانچے اور عمل پر جدید دنیا کی آگے بڑھی ہوئی غیر یک رخی سمتی فعالیت کو سماجی استدلالی بنیاد دیتے ہوئے اس کی اقتصادی نمو کی شکل کو اس کے پیداواری سلسلوں کے خطِ متدیر پر اور اس کی فطرت پر قابو پانے کے قابل ہو۔ دوسرے لفظوں میں ایسی تھیوری کہ جدیدیت کے یہاں پیش کئے گئے خاکے کے متناقض خدوخال کی سماجی توضیح فراہم کرنے کے قابل ہو۔

ان مسائل پر توجہ دینے میں وہ تشریح جو میں نے پیش کی ہے، ہم عصر سماجی تھیوری کے مکالمے میں متعلقہ طور پر ہماری سماجی کائنات کی دوررس قلب ماہیتوں کی تفہیم میں اضافہ کرنے کی متلاشی ہے۔

Notes

1. I would like to thank Nicole Jarnagin Deqtvaal for invaluable critical feedback.
2. This fomulation is Jurgen Habermas's. See Habermas, (1981) 1984, p. 5.

3. See Lukacs, (1923) 1971; Korsch, (1923) 1971; Gramsci, (1929-35) 1972; Adorno and Horkheimer, (1944) 1972.
4. See, for example, Sartre, (1960-85) 1982-1991; Lefebvre. (1939) 1968; Althusser, (1965) 1970; Althusser and Balibar, (1968) 1970; Adorno, (1966) 1973; Marcuse, 1964a; Habermas, (1963) 1973a; Habermas, (1968) 1971; Sehmidt, (1962) 1971.
5. See, for example, Meszaros, 1970; Ollman, 1976.
6. See, for example, Hyppolite, (1965) 1969; Avineri, 1968.
7. See, for example, Marcuse, 1955; Adorno and Horkheimer, (1944) 1972.
8. See Althusser, (1965) 1970.
9. Their treatments of the opposition between these two theoretical approaches, however, are not fully adequate. Bottomore's characterization of it as one between Critical Theory's emphasis on cultural forms of domination and structuralism's attempt to establish the scientificity of Marx neither does justice to Critical Theory's notion of totality nor to Althusser's emphasis on ideology. (Bottomore, 1983, pp. 126-129). On the other hand, Gouldner describes the opposition as one between objectivistic and subjectivistic approaches, identifies the Hegelian-Marxist tradition with the latter, and roots the opposition in an internal tension in Marx's work. (Gouldner, 1980). This, however, overlooks that the members of the Frankfurt School attempted to theoretically overcome the dichotomy between objectivism and subjectivism. They did so on the basis of

a position similar to that expressed by Shlomo Avineri who strongly rejects the dichotomy Gouldner, among others, makes between a young, "humanistic" and "idealist" Marx and an older "determinist" and "materialist" Marx, and points out that, for Marx, objective circumstances themselves are an outcome of human agency. (Avineri, 1968, pp. 63-64).

10. See for example Collins, 1994. It is telling that whereas theorists like Lukacs and Avineri distinguish between Marx and Engels in order to highlight the differences between Marx's sophisticated analysis of capitalism and orthodox mainstream Marxism, Collins proceeds from the same distinction in order to affirm Engels's more "orthodox" positions (as contributing productively to the so-called conflict tradition), and dismisses the Grundrisse and Capital as works of technical economics rooted in Hegelian "mystification". (Collins, 1994, p. 118, fint 1). For an approach that does seek to appropriate more current work on Marx see Alexander 1982, pp. 11-74, 163-210, 328-370.

11. See, for example, Harvey, 1982; Murray, 1988; Sayer, 1979; Sayer, 1987.

12. G. A. Cohen, whose approach remains very much within the bounds of traditional Marxism, has cogently argued that, although class struggles and exploitation are important aspects of historical change, they themselves cannot explain an ongoing trajectory of historical development. Cohen's conception of an intrinsic historical

dynamic, however, is transhistorical (whereas, as I shall argue, such a dynamic must be understood as a historically specific aspect of capitalism itself). He is unable to ground that dynamic in historically specific and, therefore, social terms and, instead, conceptualizes history in terms of the evolutionary development of technology. (Cohen, 1986a, pp. 12-22). The problem with most criticisms of such technological determinism, however, is that they usually seek to recover the theoretical possibility of social action with reference to class struggles or within the framework of methodological individualism, neither of which can explain what Cohen was seeking to elucidate, namely, a directional historical dynamic. (See, for example, Jon Elster's criticism of Cohen in Elster, 1986, pp. 202-220.) I shall argue that the historically specific dynamic of capitalism can be explained with reference to the peculiar forms of social mediation expressed by categories such as "commodity" and "capital" which cannot be reduced to class terms.

13. This understanding of the forces and relations of production is central to the tradional reading of Marx's analysis of capitalism. It is one that is shared by theorists as disparate a Richard Flacks, Anthony Giddens, Ernest Mandel, and Neil Smelser. See Flacks, 1982, pp. 9-52, Giddens, 1995, pp. xii-xv; Mandel, 1978, pp. 14-15; Smelser, 1973, pp. vii-xxxviii.

14. Harry Braverman broke decisively with positions affirming the process of production when he analyzed the

labor process itself as structured by capitalism. Such an analysis implies that the traditional understanding of capitalism must be rethought, but Braverman did not pursue those implications further. See Braverman, 1974. I shall try to show that a very different reading of the nature of the name of capitalism could provide the theoretical basis for Braverman's of the labor process.

15. It is the case that some analysts, such as Herb Gintis, have broadened the focues of the traditional critique of capitalism by emphasizing control over the producers rather than private property in describing capitalism (which would allow for a critique of what had been termed "actually existing socialist" societies). However, this approach is ultimately a variation of the traditional analysis. Its focus is on unequal distribution (of wealth and power) but not on the organization of labor and nature of production, and the ways they are structured and restructured (i.e. "controlled") by the historical dynamic of capitalism. A similar point could be made with regard to the attempts by Richard Wolff and Stephen Resnick to focus on the issue of the appropriation of surplus labor in order to analyze the Soviet Union as a state-capitalist state structure. See Gintis, 1982, pp. 58-60; Resnick and Wolff, 1995, pp. 323-333.
16. See, for example, Dobb, 1940, pp. 7-71; Cohen, 1988, pp. 209-238; Elster, 1985, p. 127; Gintis, 1982, Roemer, 1981, pp. 158-159; Steedman, 1981, pp. 11-19; Meek, 1956; Sweezy, 1968, pp. 52-53.

Elster, Gintis, Roemer, and Steedman are citical of Marx's value theory because, they claim, equilibrium prices and profits can be explained without reference to such a theory. I will argue that the object of Marx's analysis was different from that assumed by such interpretations.

17. Martin Nicolaus drew attention to this shift. See Nicolaus, 1973, pp. 35-37.
18. Marx, (1857-58) 1973, p. 881; Marx, (1859) 1970, p. 27; Marx, (1867) 1976a, p. 125.
19. In this general sense Althusser was right when he claimed that Marx took the categories of political economy and changed the terms of the problem; he used them to answer questions political economy never posed. (Althusser and Balibar, (1968) 1970, pp. 21-25.) Most discussions of Marx's theory of value, however, remain within the bounds of the question posed by political economy.
20. This analysis of the form of domination associated with the commodity form provides a powerful point of departure for analyzing the pervasive and immanent form of power Michel Foucault described a characteristic of modern Western societies (Foucault, (1975) 1977).
21. The interpretation of the Marxian theory which I have outlined can also be read as a sophisticated theory of the sort proposed by Pierre Bourdieu, as a theory of the mutually constituting relationship of social structure and everyday action and thought (Bourdieu, (1972) 1977, pp. 1-30, 87-95). What frequently has been interpreted only as an economic problem in Marx's work, namely the

question of the relation of value to price, should, in my opinion, be considered as part of an attempt to formulate a theory of the relationship between deep social structure and the everyday actions of social actors who constitute that structure, although they may be unaware of its existence.

22. It also dispenses with the (ultimately Hegelian) idea that human social life is based on an essential principle that comes into its own in the course of historical development (for example, transhistorical "labor" in traditional Marxism, or communicative action in Habermas's recent work.)

23. For a critique of this orthodox conception, see Williams, 1977, pp. 75-82.

24. I have found this general approach to a non-functionalist social and historical theory of knowledge to be very helpful in attempting to understand the centrality of modern anti-Semitism to National Socialism in a manner that, in my view, makes better sense of those forms of thought than do theories of National Socialism as an ideology refleeting the interests of big capital, or even as a revolt against modernity. By making use of Marx's analysis of the fundamental social forms of capitalism and his concept of the fetish, I was able to describe a form of thought that was anti-capitalist in its impulse and yet affirmative with regard to industrial capital. On that basis I then sought to elucidate in social and historical terms the core of Nazi anti-Semitism, the conception of a

tremendously powerful, mysterious, source of evil, and the identification of this evil with the Jews. In this way I attempted to provide a social explanation of the logic underlying a program of complete extermination (as opposed to mass murder). See Postone, 1986.

25. Althusser, (1970) 1971, pp. 127-188. Dichotomizing social being and social consciousness, as Althusser does, reintroduces the problem of causal direction.

Selected Bibliography

Adorno, Theodor W. (1966) 1973: Negative Dialectics. Translated by E. B. Ashton. New York: Seabury Press.

(1969) 1976: "On the Logic of the Social Sciences." In the Positivist Dispute in German Sociology, translated by Glyn Adey and David Frisbery. London: Heineman.

Adorno, T. W. and Max Horkheimer (1944) 1972: Dialectic of Enlightenment. Translated by John Cummings. New York: Seabury Press.

Alexander Jeffrey 1982: Theoretical Logic in Sociology. vol. 2. The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Althusser, Louis (1965) 1970: For Marx. Translated by Ben Brewster. New York: Pantheon Books.

(1970) 1971: Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation). In Lenin and Philosophy

and Other Essays. Translated by Ben Brewster. New York and London: Monthly Review Press, 127-188.

Althusser, Louis, and Etienne Balibar (1968) 1970: Reading Capital. Translated by Ben Brewster. London: NLB.

Anderson, Perry 1976: Considerations on Western Marxism. London: NLB.

1983: In the Tracks of Historical Materialism. Chicago and London: University of Chicago Press.

Arato, Andrew 1978: Introduction. In Andrew Arato and Eike Gebhardt (eds.), The Essential Frankfurt School Reader, New York: Urizen Books.

Arato, Andrew, and Paul Breines 1979: The Young Lukacs and the Origins of Western Marxism. New York: Seabury Press.

Archibald, W. Peter 1978: Using Marx's Theory of Alienation Empirically. Theory and Society, 6,1 119-132.

Aron, Raymond (1962-63) 1965: Main Currents in Social Thought, vol. 1. Translated by Richard Howard and Helen Weaver. London: Anchor Books.

(1963) 1967: The Industrial Society: Three Essays on Ideology and Development. New York: Simon and Schuster.

Aronowitz, Stanley 1981: The Crisis in Historical Materialism: Class, Culture, and Politics in Marxist Theory. New York: Praeger.

Avineri, Shlomo 1968: The Social and Political Thought of Karl Marx. London: Cambridge University Press.

Beeker, James F. 1977: Marxian Political Economy: An Outline. Cambridge: Cambridge University Press.

Bell, Daniel 1973: The Coming of Post-Industrial Society. New York: Basic Books.

Benhabib, Seyla 1986: Critique, Norm and Utopia: On the Foundations of Critical Social Theory. New York: Columbia University Press.

Bologh, Roslyn Wallach 1979: Dialectical Phenomenology: Marx's Method. Boston, London, and Henley: Routledge and Kegan Paul.

Bottomore, Tom 1973: Introduction. In Karl Marx. Oxford: B. Blackwell.

1983: Sociology. In David McLellan (ed.) Marx: The First Hundred Years. New York: Pinter in association with Fontana Books.

Bourdieu, Pierre (1972) 1977: Outline of a Theory of Practice. Translated by Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.

Braverman, Harry 1974: Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century. New York and London: Monthly Review Press.

Brown, Michael 1986: The Production of Society. Totowa, New Jersey: Rowman and Littlefield.

Burawoy, Michael 1982: Introduction: The Resurgence of Marxism in American Sociology. In Michael Burawoy and Theda Skoepol (eds.) Marxist Inquiries: Studies of Labor, Class, and States. American Journal of Sociology, 88, Supplement, 1-30.

1985: The Politics of Production. London: Verso.

Castoriadis, Cornelius 1978: From Marx to Aristotle,

from Aristotle to Marx. Social Research 45, 4 (Winter), 667-738.

Cohen, G. A. 1978: Karl Marx's Theory of History: A Defence. Oxford: Oxford University Press.

1986a: Forces and Relations of Production. In J. Roemer (ed.) Analytical Marxism. Cambridge: Cambridge University Press.

1986b: Marxism and Functional Explanation. In J. Roemer (d.) Analytical Marxism. Cambridge: Cambridge University Press.

1988: History, Labour and Freedom: Themes From Marx. Oxford: Charendon Press.

Cohen, Jean 1982: Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory. Amherst, Mass: University of Massachusetts Press.

Collins, Randall 1994: Four Sociological Traditions. New York and Oxford: Oxford University Press.

Colletti, Lucio (1970) 1972: Bernstein and the Marxism of the Second International. In From Rousseau to Lenin. Translated by John Merrington and Judith White. London: NLB.

(1969) 1973: Marxism and Hegel. London: NLB.

Dobb, Mauriee 1940: Political Economy and Capitalism. London: G. Routledge & Sons.

Dubiel, Helmut (1978) 1985. Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory. Translated by Benjamin Gregg. Cambridge, Mass. and London: MIT Press.

Elson, Diane 1979: The Value Theory of Labour. In

D.Elson (ed.), Value: The Representation of Labour in Capitalism. London: CSE Books.

Elster, Jon 1985: Making Sense of Marx. Cambridge: Cambridge University Press.

1986: Further Thoughts on Marxism, Functionalism and Game Theory. In J. Roemer (ed.), Analytical Marxism. Cambridge: Cambridge University Press.

Fetscher, Iring (1967) 1971: Marxism. Translated by John Hargreaves. New York.

Flacks, Richard 1982: Marxism and Sociology. In Bertell Ollman and Edward Vernoff (eds.), The Left Academy: Marxist Scholarship on American Campuses. New York: McGraw-Hill, 9-52.

Friedman, George 1986; Eschatology vs. Aesthetics: The Marxist Critique of Weberian Rationality. Sociological Theory, 4, 2, 186-193.

Foucault, Michel (1975) 1977: Discipline and Punish: The Birth of the Prison. Translated by Alan Sheridan. New York: Vintage Books.

Giddens, Anthony 1979: Central Problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

1995: A Contemporary Critique of Historical Materialism. 2nd edition. Stanford: Stanford University Press.

Gintis, Herb 1982: The Reemergence of Marxian Economics in America In Ollman and Vernoff (eds.), The Left Academy. New York: McGraw Hill, 53-81.

Gorz, Andre (1988) 1989: Critique of Economic Reason. Translated by Gillian Handyside and Chris Turner. London and New York: Verso.

Gouldner, Alvin 1974: Marxism and Social Theory. Theory and Society, 1, 17-35.

1980: The Two Marxisms: Contradictions and Anomalies in the Development of Theory. New York: Seabury Press.

Gramsci, Antonio (1929-35) 1972: Selections from the Prison Notebooks. Edited and translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers.

Habermas, Jurgen (1968) 1970: Technology and Science as 'Ideology'. In Towards a Rational Society, translated by Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press.

(1968) 1971: Knowledge and Human Interests. Translated by Jeremy Shapiro. Boston: Beacon Press.

(1963) 1973a: Between Philosophy and Science: Marxism as Critique. In Theory and Practice. Translated by John Viertel. Boston: Beacon Press.

(1968) 1973b: Labor and Interaction: Remarks on Hegel's Jena Phenomenology of Mind. In Theory and Practice. Translated by John Viertel. Boston: Beacon Press.

(1981) 1984: The Theory of Communicative Action. Volume 1: Reason and the Rationalization of Society. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.

(1981) 1987: The Theory of Communicative Action. Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.

(1976) 1989: Toward a Reconstruction of Historical Materialism. In Steven Seidman (ed.), Jurgen Habermas on Society and Politic. Boston: Beacon Press.

Hall, Stuart 1983: The Problem of Ideology-- Marxism Without Guarantees. In Betty Mathews (ed.), Marx: A Hundred Years On. London: Lawrence & Wishart and New Jersey: Humanities Press, 60-84.

Harvey, David 1982: The Limits to Capital. Chicago: University of Chicago Press.

1989: The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change. Oxford and Cambridge, Mass: Blackwell.

Hawley, Amos 1984: Human Ecology and Marxian Theories. American Journal of Sociology, 89, 4, (January), 904-917.

Heilbroner, Robert L. 1980: The Worldly Philosophers: The Lives, Times, and Ideas of the Great Economic Thinkers. 5th ed. New York: Simon and Schuster.

Held, David 1980: Introduction to Critical Theory Berkeley: University of California Press.

Heller, Agnes (1974) 1976: The Theory of Need in Marx London: Allison & Busby.

Horkheimer, Max (1937) 1972: Traditional and Critical Theory. In Critical Theory, translated by Mathew J. O'Connell et al. New York: Herder and Herder.

(1947) 1974: The Eclipse of Reason. New York: Continuum.

(1940) 1978: The Authoritarian State. In Andrew Arato

and Eike Gebhardt (eds.), The Essential Frankfurt School Reader New York: Urizen Books.

Horkheimer, Max, and Theodor W. Adorno (1944) 1972: Dialectic of Enlightenment. Translated by John Cumming. New York: Seabury Press.

Howard, Dick 1977: The Marxian Legacy. New York: Urizen Books.

Hyppolite, Jean (1965) 1969: Studies on Marx and Hegel. Translated by John O'Neill. New York: Basic Books.

Jay, Martin 1973: The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute for Social Research, 1923-1950. Boston and Toronto: Little, Brown.

1984: Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas. Berkeley and Log Angeles: University of California Press.

Kellner, Douglas 1989: Critical Theory, Marxism and Modernity. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Korsch, Karl (1923) 1971: Marxism and Philosophy. Translated by Fred Halliday. London: NLB.

Kolakowski, Leszek (1966) 1968: Toward a Marxist Humanism. Translated by Jane Zielonko Peel. New York: Grove Press.

(1976) 1978: Main Currents of Marxism: Its Rise, Growth, and Dissolution. 3 vols. Translated by P.S. Falla. Oxford: Clarendon Press.

Lefebvre, Henri (1939) 1968: Dialectical Materialism. Translated by John Sturrock. London: J. Cape.

(1966) 1969: The Sociology of Marx. Translated by

Norbert Guterman. New York: Columbia University Press.

Levine, Rhonda and Jerry Lemboke 1987: Introduction: Marxism, Neo-Marxism and U.S. Sociology. In Rhonda Levine and Jerry Lemboke (eds.), Recapturing Marxism: An Appraisal of Recent Trends in Sociology Theory. New York: Praeger, 1-12.

Liehtheim, George 1965: Marxism: An Historical and Critical Study. New York: Praeger.

1971: From Marx to Hegel. London: Seabury Press.

Lowith, Karl (1941) 1964: From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought. Translated by David E. Green. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Lukacs, Georg (1923) 1971: History and Class Consciousness. Translated by Rodney Livingstone. Cambridge, Mass: MIT Press.

(1962) 1978: The Ontology of Social Being. Translated by David Fernabach. London: Merlin.

McCarthy, Thomas 1978: The Critical Theory of Jurgen Habermas. Cambridge, Mass. and London: MIT Press.

McLellan, David 1980: The Thought of Karl Marx: An Introduction. London and Basingstoke.

1983: Politics. In David McClellan (ed.) Marx: The First Hundred Years. New York: F. Pinter in association with Fontana Books.

Macy, Michael W. 1988: Value Theory and the 'Golden Eggs': Appropriating the Magic of Accumulation. Sociological Theory 6, no. 2 (Fall), 131-152.

Mandel, Ernest (1962) 1970: Marxist Economic Theory.

Translated by Brian Pearce. New York: Review Press.

(1967) 1971: The Formation of the Economic Thought of Karl Marx. New York and London: NLB.

(1972) 1975: Late Capitalism. Translated by Joris De Bres. London: NLB.

1978: Introduction in Karl Marx, Capital, vol. 2, Translated by D. Fernbach. London: Penguin Books in association with New Left Review.

1983: Economics. In David McLellan (ed.) Marx: The First Hundred Years. New York: F. Pinter in association with Fontana Books.

Marcuse, Herbert 1955: Eros and Civilization. Boston: Beacon Press.

1964a: One-dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society. Boston: Beacon Press.

1964b: Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory. Boston: Beacon Press.

(1932) 1972: The Foundation of Historical Materialism. In Joris de Bres (ed. and trans.), From Luther to Popper. London: NLB.

Marx, Karl (1861-63) 1963: Theories of Surplus Value, Part 1, Translated by Emile Burns. Moscow: Progress Publishers.

(1861-63) 1968: Theories of Surplus Value, Part 2, Translated by Renate Simpson. Moscow: Progress Publishers.

(1859) 1970: A Contribution to the Critique of Political Economy. Translated by S. W. Ryazanskaya. Moscow: Progress Publishers.

(1861-63) 1971: Theories of Surplus Value, Part 3, Translated by Jack Cohen and S. W. Ryazanskaya. Moscow: Progress Publishers.

(1857-58) 1973: Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy. Translated by Martin Nicolaus. London, New York: Penguin Books in association with New Left Review.

(1844) 1975a: Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law: Introduction. In Karl Marx and Frederick Engels, Collected Works, vol. 3, Marx and Engels: 1843-1844. New York: International Publishers.

(1844) 1975b: Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law. In Karl Marx and Frederick Engels, Collected Works, vol. 3, Marx and Engels: 1843-1844. New York: International Publishers.

(1875) 1975c: Critique of the Gotha Program. In Karl Marx and Frederick Engels, Collected Works, vol. 24, Marx and Engels: 1974-1883. New York: International Publishers.

(1844) 1975d: Economic and Philosophic Manuscripts of 1844. In Karl Marx and Frederick Engels, Collected Works, vol. 3, Marx and Engels: 1843-1844. New York: International Publishers.

(1879-80) 1975e: Marginal Notes on Adolf Wagner's Lehrbuch der politischen Okonomie. In Karl Marx and Frederick Engels, Collected Works, vol. 24, Marx and Engels: 1974-83. New York: International Publishers.

(1867) 1976a: Capital, vol. 1, Translated by Ben Fowkes. London: Penguin Books in association with New Left Review.

(1843) 1976b: On the Jewish Question. In Karl Marx and Frederick Engels, Collected Works, vol. 3, Marx and Engles, 1843-1844. New York: International Publishers.

(1847) 1976c: The Poverty of Philosophy. In Karl Marx and Frederick Engels, Collected Works, vol. 6, Marx and Engels: 1845-1848. New York: International Publishers.

(1863-66) 1976d: Results of the Immediate Process of Production. Translated by Rodney Livingstone. In Capital, vol. 1, Translated by Ben Fowkes. London: Penguin books in in assoc with New Left Review.

(1845) 1976e: "Theses on Feuerbach." In Karl Marx and Frederick Engels, Collected Works, vol. 5, Marx and Engels: 1845-1847. New York: International Publishers.

(1849) 1977: Wage Labor and Capital. In Karl Marx and Frederick Engels, Collected Works, vol. 9, Marx and Engels: 1849, New York: International Publishers.

(1885) 1978a: Capital, vol. 2, Translated by David Fernbach. London: Penguin Books in association with New Left Review.

(1856) 1978b: Speech at the Anniversary of the People's Paper, April 14, 1856. In The Marx-Engels Reader, 2nd ed., edited by Robert C. Tucker. New York: Norton.

(1852) 1979: The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte. In Karl Marx and Frederick Engels, Collected Works, vol. 11, Marx and Engels: 1851-1853. New York: International Publishers.

(1894) 1981: Capital, vol. 3, Translated by David Fernbach. Harmondsworth, England: Penguin Books in

association with New Left Review.

(1865) 1985: Value, Price and Profit. In Karl Marx and Frederick Engels, Collected Works, vol. 20, Marx and Engels: 1864-1868. New York: International Publishers.

Marx, Karl, and Frederick Engels (1845) 1967: The Holy Family. In Writings of the Young Marx on Philosophy and Society, edited by Lloyd D. Easton and Kurt H. Guddat. Garden City, N.Y.: Doubleday.

(1845-46) 1976a: The German Ideology. In Karl Marx and Frederick Engels, Collected Works, vol. 5, Marx and Engels: 1845-1847. New York: International Publishers.

(1848) 1976b: Manifesto of the Communist Party. In Karl Marx and Frederick Engels, Collected Works, vol. 6, Marx and Engels: 1845-1848. New York: International Publishers.

Mattick, Paul 1969: Marx and Keynes: The Limits of the Mixed Economy. Boston: P. Sargent.

Meek, Ronald 1956: Studies in the Labour Theory of Value. New York and London: Lawrence and Wishart.

Meszaros, Istvan 1970: Marx's Theory of Alienation. London: Harper & Row.

Murray, John Patrick 1988: Marx's Theory of Scientific Knowledge. Atlantic Highlands, N.J. Humanities Press International.

Negri, Antonio (1979) 1984: Marx beyond Marx: Lessons on the "Grundrisse." Edited by Jin Fleming. Translated by Harry Cleaver, Michael Ryan, and Maurizio Viano. South Hadley, Mass.: Bergin & Gavery.

Nell, E. 1981: Value and Capital in Marxian Economics.

In the Crisis in Economic Theory, edited by D. Bell and I. Kristol. New York: Basic Books.

Nicolaus, Martin 1968: The Unknown Marx. New Left Review, no. 48 (March-April), 41-61.

1973: Introduction. In Karl Marx, Grundrisse, translated by Martin Nicolaus. London: Penguin Books in association with New Left Review.

Ollman, Bertell 1976: Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.

Pollock, Friedrich 1941: State Capitalism. Studies in Philosophy and Social Studies 9, 200-225.

Postone, Moishe 1986: Anti-Semitism and National Socialism. In Anson Rabinbach and Jack Zipes (eds.), Germans and Jews Since the Holocaust New York: Holmes & Meier.

1990: History and Critical Social Theory. Contemporary Sociology 19, no. 2 (March), 170-176.

1993: Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory. New York and Cambridge: Cambridge University Press.

Resnick, Stephen and Wolff, Richard 1995: The End of the USSR: A Marxian Class Analysis. In Antonio Callari, Stephen Cullenberg, and Carole Biewener (eds.), Marxism in the Postmodern Age. New York and London: Guilford Press.

Robinson, Joan 1967: An Essay on Marxian Economics. 2nd ed. London, Melbourne, Toronto: Macmillan.

Roemer, John 1981: Analytic Foundations of Marxian

Economic Theory. Cambridge and New York: Cambridge University Press.

(ed.) 1986: Analytical Marxism. Cambridge: Cambridge University Press.

Rosdolsky, Roman (1968) 1977: The Making of Marx's "Capital." Translated by Pete Burgess. London: Pluto Press.

Rubin, Isaak Illich (1928) 1972: Essays on Marx's Theory of Value. Translated by Milos Samardzija and Fredy Perlman. Detroit, Mich.: Black & Red.

Sartre, Jean-Paul (1960-85) 1982-91: Critique of Dialectical Reason. Translated by Jonathan Ree et. al. London and New York: Verso.

Sayer, Derek 1979: Marx's Method: Ideology, Science, and Critique in "Capital". Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.

1987: The Violence of Abstraction: The Analytic Foundations of Historical Materialism. Oxford and New York: B. Blackwell.

Sehmidt, Alfred (1962) 1971: The Concept of Nature in Marx. Translated by Ben Fowkes. London: NLB,

(1971) 1981: History and Structure: An Essay on Hegelian-Marxist and Structuralist Theories of History. Translated by Jeffrey Herf. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Seiulli, David 1984: Talcott Parsons' Analytical Critique of Marxism's Concept of Alienation. American Journal of Sociology, 90, 3 (Nov.), 514-540.

Shaikh, Anwar 1981: The Poverty of Algebra. In I. Steedman, P. Sweezy, et al. (eds.), The Value Controversy

London: New Left Books.

Smelser, Neil J. 1973: Introduction. In Neil Smelser (ed.), Karl Marx on Society and Social Change. Chicago: University of Chicago Press.

Sohn-Rethel, Alfred (1970) 1978: Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology. Translated by Martin Sohn-Rethel. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.

Steedman, Ian. 1981: Ricardo, Marx, Sraffa In Ian Steedman (ed.) The Value Controversy. London: NLB.

Sweezy, Paul M 1968: The Theory of Capitalist Development. New York: Oxford University Press.

Tiryakian, Edward 1975: Neither Marx nor Durkheim... Perhaps Weber. American Journal of Sociology, 81, 1, (July), 1-33.

Tucker, Robert C. 1969: The Marxian Revolutionary Idea. New York: Norton Library.

Uchida, Hiroshi 1988: Marx's "Grundrisse" and Hegel's Logic. Edited by Terrell Carver. London and Boston.

Walton, Paul, and Andrew Gamble 1972: From Alienation to Surplus Value. London: Sheed and Ward.

Wellmer, Albrecht (1969) 1971: Critical Theory of Society. Translated by John Cummings. New York: Herder and Herder.

Wiggershaus, Rolf (1986) 1994: The Frankfurt School Translated by Michael Robertson. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Wiley Norbert 1987: Introduction. In Norbert Wiley (ed.), The Marx-Weber Debate. Newbury Park, C.A.: Sage

Publications.

Williams, Raymond 1977: Marxism and Literature. Oxford and New York: Oxford University Press.

1983: Culture. In David McLellan (ed.), Marx: The First Hundred Years, edited by David McLellan. New York: F. Pinter in association with Fontana Books.

Winfield, Richard 1976: The Logic of Marx's Capital. Telos, 27 (Spring), 111-139.

Wolff, Robert Paul 1984: Understanding Marx: A Reconstruction and Critique of "Capital". Princeton: Princeton University Press.

Wright, Erik O, 1978: Class, Crisis and the State. London and New York: NLB.

1985: Classes. London: Verso.

1993: Explanation and Emancipation in Marxism and Feminism" Sociological Theory, 11, 1 (March), 39-54.

Wright, Erik O., and Luca Perrone 1977: Marxist Class Categories and Income Inequality. American Sociological Review, 42 (February), 32-55.

❁❁❁❁❁

فلسفہء مادیت کی تاریخ

اشفاق سلیم مرزا

تاریخِ فلسفہ کو جو دو سوال ہمیشہ درپیش رہے اُن میں سب سے اہم سوال تو یہ تھا کہ حقیقتِ مطلقہ (Ultimate Reality) کیا ہے؟ اس حقیقتِ مطلقہ کا تعلق آسمان سے ہے یا زمین سے۔ دوسرے الفاظ میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ حقیقتِ مطلقہ روحانی (ذہنی) ہے یا مساوی۔ اسی سے متعلق دوسرا سوال یہ ہے کہ روح (ذہن) یا مادے کا آپس میں کیا رشتہ ہے۔ اسے یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ شعور (Consciousness) کا معروضی دنیا (Objective World) سے کیا تعلق ہے۔

اینگلز کے مطابق اس سوال کے جواب میں دنیا بھر کے فلسفی دو گروہوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ وہ جو روح کو مادے یا فطرت (Nature) پر ترجیح دیتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ دنیا کی تخلیق کسی غیر مادی ہستی کا کارنامہ ہے۔ وہ تصوریت (Idealism) کے مکتبِ فکر سے تعلق رکھتے ہیں اور وہ جو یہ سمجھتے ہیں کہ مادہ یا فطرت ہی اولیں و آخر ہے اُن کا تعلق مادیت (Materialism) سے ہے۔

ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ کوئی بھی تعقلِ دنیا (World Concept) اور طرزِ فکر جو خیالات اور تصورات کو حقیقی دنیا (جو ہمارے شعور سے آزاد باہر موجود ہے) کا عکس سمجھتا ہے وہ مادیت کے ضمن میں آتا ہے اور ہر وہ تعقلِ دنیا اور طرزِ فکر جو خیالات اور تصورات کو مادی دنیا کے عکس کے علاوہ کچھ اور گردانتا ہے تصوریت کے ضمن میں آتا ہے۔ (Jackson 1936:21)

مادے سے مراد وہ معروض ہے جسے ہم حواس کے ذریعے وقوف میں لاتے ہیں۔ جو مادی

اشیاء کا مادہ ہے اور مکانی حجم (Spatial Volume) رکھتا ہے۔ کم وبیش دباؤ کو سہارتا ہے اور اُس کی حرکت کو حواس اور آلات کے ذریعے وقوف میں لایا جاسکتا ہے۔

لینن نے اُس کی تعریف یوں کی ہے کہ مادہ وہ فلسفیانہ زمرہ (Category) ہے۔ جو اُس معروضی حقیقت کا پتہ دیتا ہے جو حواس کے ذریعے انسان تک پہنچتا ہے۔ ایک ایسی معروضی حقیقت جس کی ہمارے حواس میں تصویری نقل بنائی جاسکتی ہے اور وہ عکسی روپ دھار سکتی ہے۔ لیکن وہ ہمارے حواس سے الگ اپنا وجود رکھتی ہے (Lenin) میں یہ سمجھتا ہوں کہ فلسفہ کا دائرہ کار صرف مادی دنیا کی حقیقتوں سے متعلق ہوسکتا ہے۔ اگر مادی دنیا سے ماورا کسی غیر مرئی حقیقت اولیٰ کے حوالے سے کوئی بات کی جاتی ہے۔ اور اُس پر کوئی نظام وضع کیا جاتا ہے تو اس کا تعلق یا تو معدوم ہوتی ہوئی مابعد الطبیعات سے ہوتا ہے یا پھر الہیات سے۔ ایک خاص سطح پر آ کر مابعد الطبیعات اور الہیات ایک ہو جاتے ہیں۔ گو یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ یہ بھی انسانی ذہن ہی پیداوار ہیں۔ لیکن یہاں اِس کے دائرہ کار میں مفکر مادی دنیا سے رشتہ توڑ کر مادے سے ماورا خود ساختہ غیر مادی حقیقتوں سے بندھن باندھ لیتے ہیں۔

مادیت کی تاریخ کا بیان شروع کرنے سے پہلے میں نے یہ مناسب جانا کہ چند بنیادی تعقلات کو وضاحت کے ساتھ بیان کردوں۔ اس کے بعد فلسفہ مادیت کی بتدریج نشو ونما سے پہلے میں فلسفہ کی تعریف کرنا چاہوں گا۔ جو اس ساری تاریخ کا عمومی طور پر احاطہ کرے گی۔

فلسفہ اس مادی دنیا کے حوالے سے حسی ادرکات پر مبنی کائناتی، سماجی اور معاشی حقیقت یا حقیقتوں کو اُن کے تغیر و تبدل اور تضادات کو فعالیت (Praxis) کے دوران عقلی طریقے سے دریافت کرنے اور اُنہیں انسانی سماج کے لئے بروئے کار لانے کا نام ہے۔ (Ashfaq 2005:32)

ہوسکتا ہے یہاں کوئی نئی بات نہ کہی گئی ہو۔ پھر بھی میرے نزدیک دنیا کے چند ایک عظیم فلسفیوں نے بھی اس حوالے سے فلسفے کا احاطہ کیا ہے۔ لیکن یہاں میں مادیت کی تاریخ مرتب کرتے ہوئے صرف اُن مفکروں (فلسفیوں) کا ذکر کروں گا جو اس تعریف کے ضمن میں آتے ہیں۔ اس کتاب میں صرف قدیم ہندی اور مغربی مادی فلسفے کا احاطہ کیا جائے گا۔ کیونکہ ان دو خطوں کے مادی فلسفوں کے بارے میں ہمیں واضح حوالے ملتے ہیں۔ دوسرے یہاں اس بات کا بھی جائزہ لیا جائے گا کہ کسی خاص خطے اور کسی خاص زمانے میں ایسا فکر کیونکر پیدا ہوا اُس کا تاریخی

پس منظر کیا تھا۔

لوکایت(Lokayata)

قدیم ہندی مادی فلسفہ

قدیم ہندوستانی تاریخ میں کسی واقع یا دور کی تاریخوں کا طے کرنا بھی ایک مسئلہ رہا ہے۔ اصل تاریخوں کا تعین گوتم بدھ یا بعدازاں سکندر مقدونی کی آمد کے بعد سے ہوتا ہے۔اُس سے پہلے محض قیاس آرائی ہے۔اس لئے محققوں کے ہاں ایک صدی آگے پیچھے ہو جانا معمول کی بات سمجھی جاتی ہے۔ایک تاریخ نویس اگر کسی واقعہ کا تعین ساتویں صدی (ق م) میں کرتا ہے تو دوسرا وہی واقعہ چھٹی صدی (ق م) میں درج کرتا ہے۔

بروڈوف (Brodov) روسی محقق ہندی مادیت کے باب کا آغاز کرتے ہوئے برہسپتی (Brhaspati) کے دور کا ذکر ساتویں اور چھٹی (ق م) میں کرتا ہے۔جبکہ کوسامبی کے نزدیک لوکایت کے فلسفے کا آغاز اجیت (Ajita) نے چھٹی صدی (ق م) میں کیا۔اجیت المعروف کیس کمبلی (Kesa Kambli) (یعنی بالوں کا کمبل اوڑھے ہوئے) ایک راسخ العقیدہ مادیت پرست تھا۔

لیکن لوکایت (مادیت) کے مکتبِ فکر کو عمومی طور پر چارواک (Charvaka) سے منسوب کیا جاتا ہے۔لیکن یہ امر ابھی بحث طلب ہے کہ چارواک ایک شخصیت کے طور پر تاریخ میں موجود بھی تھا یا نہیں۔کیونکہ لوکایت کے بارے میں جو کچھ بھی ہم تک پہنچا ہے وہ لوکایت پر منفی تنقید کرنے والوں کے حوالے سے پہنچا ہے یا پھر وہ معاندانہ ماخذوں سے لیا گیا ہے۔یہ بھی زیر بحث ہے کہ لوکایت کے اصل صحیفے جو دستیاب ہوئے ہیں اُن کے بارے میں وثوق کے ساتھ کچھ کہا بھی جا سکتا ہے یا نہیں۔اس لئے اس باب میں جو کچھ بھی لکھا جا رہا ہے۔وہ دیبی پرشاد چٹوپادھیا (Debi Prasad Chattopadhyaya)، داس گپتا (Das Gupta) اور وی بورودوف (V. Brodov) موہن لال ماتھر یا پھر البرٹ شوئیٹزر (Albert Schweitzer) کی تحریروں اور قدیم ماخذوں سے لیا گیا ہے۔

ای۔بی۔کوویل (E.B.Cowell) کے مطابق لوکیسو آیات لوکایت کے معنی ہیں

جو لوگوں میں رائج ہو۔ یہ بات اُس نے ازمنہ وسطیٰ کی ہندی فلسفے کی کتاب ''ستر و درشن سمگر ہ'' کے ترجمے میں کہی ہے۔ ایچ۔ پی۔ شاستری نے بھی لوکایت کو عوام کا نظریہء عالم کہا ہے۔ اس طرح ایس ان داس گپتا نے بھی یہی کہا ہے کہ ایسا نظریہ جو عوام میں مقبول ہو۔ (Tarka Rahasya Dipika.300) اِسی طرح ایک جین تبصرہ نگار گونارتنا نے ''ست درشن سامچویا'' میں لوکایت کے ماننے والوں کو ایسے لوگوں میں شمار کیا ہے جو زیادہ سوچ بچار نہیں کرتے۔(Debi Prasad 1.2.1978)

لیکن زیادہ تر مواد مدھوا (Madhava) کی منفی تنقید سے منسلک ہے۔ جس نے اپنے اُستاد (آٹھویں صدی عیسوی) سمکر اچاریہ کے نقشِ قدم پر چلتے ہوئے لوکایت کے پیروکاروں کو اُجڈ لوگوں سے تعبیر کیا ہے جنہیں وہ ''پراکرت جَن'' کہتا ہے۔ یاد رہے کہ پراکرتوں کو سنسکرت کے مقابلے میں عوامی بولی بھی کہا جاتا ہے۔ سنسکرت اور ہندی میں جَن کے معنیٰ ہیں آدمی، مرد یا شخص۔ اسی طرح پراکرت کے معنی ہیں معمولی نیچا یا عام یعنی بمقابلہ سنسکرت عوامی زبان یا لہجہ، ہندی فلسفہ میں مختلف مکاتیبِ فکر کو ''درشن'' کے نام سے یاد کیا جاتا ہے گو لغوی معنوں میں اس کا مطلب ہے ''دیکھنا''۔ لیکن ہندی فکر کے نو مکتب درشن کے نام سے جانے جاتے ہیں لیکن اِن کی تقسیم دو طرح سے کی گئی ہیں چھ مکاتیب فکر تو روایتی (Orthodox) یا آستک (Astika) کہلاتے ہیں اور باقیہ تین (Heterodox) غیر روایتی یا ناستک (Nastika) کہلاتے ہیں۔ ویسے آستک کے لغوی معنی خدا کو ماننے والا، دیندار اور متقی کے ہیں۔ جبکہ ناستک کے معنی لامذہب، بے دین اور ملحد کے ہیں۔ اس حوالے آستک اُن لوگوں کے لئے استعمال ہوتا ہے جو ان سے منکر ہو۔ آستک زیادہ تر ویدوں پر ایمان لانے والوں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

اس طرح آستک مکاتیبِ فکر میں (1) پروَمیمسا (The Purva Mimamsa)، (2) ویدانت یا اُتر میمسا، (3) سامکھیہ (Samkhya)، (4) یوگ (Yoga)، (5) نیائے (Nyaya)، (6) وشیشک (Vaisesika) شامل ہیں۔

جبکہ ناستک میں بدھ مت، جین مت اور لوکایت شامل ہیں۔ یہ غیر ویدی کہلاتے ہیں اور ان میں لوکایت کو عام مفہوم میں مادیت بھی کہا جاتا ہے۔ لیکن آستک مکاتیبِ فکر میں بعض معاملات میں مادیت کا رنگ پایا جاتا ہے جس کا تفصیلی ذکر بعد ازاں کیا جائے گا۔ لیکن ڈاکٹر رادھا

کرشنن یہ سمجھتے ہیں کہ درشنوں کا شروع ہونا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ قدیم مذہبی صحیفوں کو عقلی کسوٹی پر پرکھنے کا دور شروع ہو گیا تھا۔ کیونکہ اب آتما وِدّیا(Atma Vidya) یا فلسفہ کو انویکشکی (AnuikSki) یعنی ''علم دریافت'' کی مدد حاصل تھی۔ کوتلیہ کے نزدیک انویکشکی پہلے تین علوم یعنی ترائی (ویدوں کا علم) ورت (تجارت کا علم) اور ڈنڈ اینتی یعنی (رموز سلطنت) سے علیحدہ علم تھا۔ چھٹی صدی (ق م) میں جب یہ متعارف ہوا تو ہندوستان میں فلسفہ کا باقاعدہ آغاز ہوا۔ جبکہ پہلی صدی عیسوی میں انویکشکی کی جگہ لفظ درشن متعارف ہوا۔ جو کسی بھی مکتبِ فکر کے لئے استعمال ہوتا تھا۔

لوکایت کے خلاف مُعاندانہ رویہ اُن برہمنوں نے روا رکھا جو ویدوں اور برہمنیت کے مقابلے میں اسے کم درجہ کے عوام کا فلسفہء حیات یا فلسفہ عالم گردانتے تھے۔ یہ ہے بھی سچ کیونکہ ویدی اور برہمنی فکر کے مقابلے میں یہ اس دنیا یعنی دھرتی سے زیادہ جڑا ہوا تھا اور اس میں کوئی پیچیدہ خیال آرائی یا لفاظی نہیں تھی جو صرف مناجاتوں اور قربانیوں کے گرد گھومتی تھی۔ اس لئے اسے مادیت بھی کہا گیا۔ پیٹرز برگ لغت کے تحت اسے مادیت(Materialism) میں کہا گیا۔ (SFD.235.P55) اسی طرح مونیر ولیم(Monier William) نے اس لفظ کو مذکر کہا ہے اور اس کے معنی مادیت پرست بتائے ہیں جبکہ اس منسلک فلسفہ مادیت کہلاتا ہے یعنی الحادی فلسفے کا نظام(SFD 907.1899) اسی طرح کول بروک نے اسے مذکر کے حوالے سے مادیت پرست بتایا ہے۔

اسی طرح ڈاکٹر رادھا کرشنن اور داس گپتا نے بھی اسے عالم حواس اور مادیت سے منسلک کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ وہ علم ہے جس سے چارواک کے تمام خیالات وابستہ ہیں۔

جیسا کہ پہلے بتایا گیا ہے کہ چارواک بطور ایک تاریخی شخصیت کے ابھی تک زیرِ بحث ہے۔ اور اُس سے کئی ایک کہانیاں وابستہ ہیں۔ یہاں صرف دیبی پرشاد چٹوپادھیا کے حوالے سے مہابھارت کے ''شانتی پرود'' حصے سے لی گئی ایک کہاوت بیان کی جاتی ہے۔

''کروکشیتر کی جنگ کے بعد جب پانڈو برادران بطور فاتح واپس آ رہے تھے تو یُدھشٹر کے استقبال کے لئے ہزاروں برہمن جمع ہو گئے۔ اُن میں چارواک بھی تھا۔ اُس نے بادشاہ کو مخاطب ہو کر کہا کہ برہمنوں کا یہ اجتماع تمہیں اس بات پر برا بھلا کہہ رہا ہے کہ تم نے اپنے ہی بھائی بندوں کو

ہلاک کر دیا ہے۔ تمہیں اپنے ہی لوگوں اور بزرگوں کو ہلاک کرنے پر کیا حاصل ہوا۔ چارواک کی اس اچانک تقریر نے برہمنوں کو بوکھلا دیا۔ یدھشٹر یہ سن کر گھائل ہو گیا اور سوچنے لگا کہ یہ سب کچھ سننے سے پہلے اُسے موت ہی آ جاتی تو بہتر تھا۔ لیکن اس پر دوسرے برہمن سنبھل گئے اور اپنے حواس مجتمع کرنے کے بعد بولے کہ چارواک تو دراصل انسان کی شکل میں کوئی بھوت پریت ہے۔ یہ کہہ کر اُنہوں نے چارواک کو آگ کے شعلوں کی نذر کر دیا۔ دراصل اس کہانی سے مراد چارواک سے منسلک تمام مکاتیب کو معتوب کرنا تھا اور اُن کی تذلیل مطلوب تھی اس لئے اس کہانی میں کوئی سچائی نظر نہیں آتی۔

بہر حال اب یہاں لوکایت کے اہم نقاط کو بیان کیا جاتا ہے۔

اس دھرتی پر جو کچھ بھی ہے وہ چار عناصر یعنی آگ، مٹی، پانی اور ہوا سے بنا ہے۔ یہ اپنی اندرونی خصوصیت کی وجہ سے متحرک ہیں جیسے وہ سوبھاؤ کہتے ہیں۔ یعنی اپنے ہی چلن کی وجہ سے۔ برودوف کے نزدیک چارواک کا لفظ شاید انہی سے نکلا ہے یعنی چار (Four) اور واک لفظ مراد آگ، مٹی، پانی اور ہوا۔(Brodov.91.1984)

وجودیات(Ontology)

اگر ہم لوکایت کی متذکرہ وجویات(Ontology) پر غور کریں تو ہم یہ دیکھ پائیں گے کہ وہ ہر قسم کی ماورائیت(Tramnscendentalism) سے خارج ہے۔ وہ معروضی حقیقت کے علاوہ کسی اور قسم کے وجود کو ماننے سے انکاری ہے۔

ہم نے پہلے یہاں کوسامی کے حوالے سے اجیت کا ذکر کیا تھا۔ قدیم بدھ ماخذ کے حوالے سے اُس کا وجودیات کے بارے میں جو نظریہ تھا وہ کچھ یوں تھا:

''اوہ راجہ۔ ایسی کوئی بھی چیز جسے تم خیرات، قربانی یا نذرانہ کہتے ہو بے معنی ہے۔ خیر اور شر کا کوئی صلہ نہیں ہے۔ ایک انسان چار عناصر سے مل کر بنا ہے۔ جب وہ مرتا ہے وہ یا تو مٹی کے ساتھ مٹی ہو جاتا ہے اور مائع حصہ پانی میں مل جاتا ہے اور بخارات ہوا میں تحلیل ہو جاتے ہیں اور حرارت آگ میں سمو جاتی ہے اور جو کچھ باقی رہ جاتا ہے وہ خلا کا حصہ بن جاتا ہے۔ چار کہار اُسے اُٹھا کر شمشان گھاٹ تک لے جاتے ہیں۔ جہاں اُس کی ہڈیاں سفید سفوف بن جاتی ہیں اور

چڑھاوے راکھ ہو جاتے ہیں۔ اُن نذرانوں کا صلہ احمقانہ باتیں ہیں۔ یہ خالی خولی جھوٹ ہے اور یہ صرف گپ بازی ہے کہ ان کا کوئی صلہ ہے۔ عقلمند اور احمق سب مرنے کے بعد جسمانی طور پر پاش پاش ہو جاتے ہیں۔ اور اُن کا کچھ نہیں بچتا اور موت کے بعد وہ نیستی میں بدل جاتے ہیں۔"
(Rhys.1899.73)

تقریباً اسی دور کے ایک اور مادیت پرست پیاسی نے بھی اسی قسم کے نظریات کا پرچار کیا۔ اس کا ذکر ایک بدھ مکالمے "پیاسی سوتنتا" میں کیا گیا ہے جہاں ان نظریات کا بطل پیش کیا گیا ہے۔ پیاسی کہتا ہے کہ نہ تو کوئی دوسری دنیا ہے اور نہ ہی کوئی دوبارہ پیدا ہوتا ہے اور نہ ہی خیر وشر کا کوئی صلہ ہے۔" (Debi.1975.195)

وجودیات کے حوالے سے ہی لوکایت کے پیروکار یہ کہتے ہیں کہ صرف اس دنیا کا (Loka) کا وجود ہے۔ اس کے بعد کوئی دنیا نہیں ہے اور نہ ہی حیات بعد از ممات ہے اور نہ ہی اُسے اگلی دنیا میں کوئی زندگی ملے گی اور نہ ہی وہ اس دھرتی پر دوبارہ پیدا ہوگا۔ اُن کے نزدیک

"جب زندگی تمہاری ہے پرلطف طریقے سے گزارو،
موت کی متلاشی آنکھوں سے کوئی نہیں بچ سکتا،
اور جب ایک دفعہ ہمارے جسم نے نذر آتش ہو جانا ہے تو پھر وہ دوبارہ
کیسے پیدا ہوگا۔"

(Radha Krishnan 1977, Vol.I, 219)

پھر وہ کہتے ہیں کہ مافوق الفطرت قوتوں کا کوئی وجود نہیں ہے۔ دیوتاؤں کا وجود غریبوں کو اندھیرے میں رکھنے اور لاعلم رکھنے کے لئے امیروں اور برہمنوں کا ڈھکوسلا ہے۔ چارواک اور لوکایت کے نزدیک ویدوں کا مذہب دلیل اور عقل کے سامنے نہیں ٹھہر سکتا۔ اور یہ عوام کے لئے غیر عقلی اور نقصان دہ ہے۔ کیونکہ یہ اُن کی توجہ خیالی دیوتاؤں کی طرف مبذول کراتا ہے اور غیر حقیقی قوتوں کی پرستش اور اُنہیں نذرانے پیش کرنے کی ترغیب دیتا ہے۔ اور بے معنی تبلیغ کی طرف مائل کرتا ہے۔ تمام مناجات مفاد پرست عناصر نے دراصل اپنی جسمانی فلاح کے لئے گھڑی ہیں۔
اس قسم کی تعلیمات کی وجہ سے لوکایت تمام ترویدی مناجات اور قربانی کی رسومات کو یک قلم برخاست کرتی ہے۔ دراصل یہ دور برہمنیت کے خلاف علم اُٹھانے کا تھا۔ اس کی مادی وجوہات بھی

کیا جاتا ہے۔ کیونکہ عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ شراب پینے سے جو نشہ ہوتا ہے وہ جسم اندر کسی روح کے گھسنے یا داخل ہونے سے ہوتا ہے۔ سولھویں صدی میں عملِ کشید کے عمل کو روح کے قید کرنے کا عمل کہا جاتا تھا۔ روح کا یہ تعقل عملِ کشید اور عملِ تخمیر سے کافی عرصہ تک منسلک رہا۔ دراصل یہ اُس قدیم دیومالائی دور کے سلسلے کی ہی ایک کڑی تھی جب ہر غیر جاندار کو ذی روح سمجھا جاتا تھا اور نسمیت (Animism) کا بول بولا تھا۔ نسمیت اور مذہب کے اس تعلق پر فریزر نے شاخِ زریں (Golden Bough) میں کافی تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے۔

لیکن لوکایت کے پرچارک اس قدرتی عمل کو روح کی شمولیت کے بغیر مانتے تھے۔ اس لئے اُن کے لئے عملِ تخمیر یا کسی عمل کے ذریعے مختلف عناصر کو ملا کر نشہ آور بنانا تو راز یا حیرت کی بات نہیں تھی۔ اُن کے نزدیک یہ چند غیر نشہ آور اشیاء کے ملانے سے ایک کیمیائی عمل کے ذریعے جو کیفیاتی تبدیلی ہوتی ہے یہ سب اُسی کا نتیجہ ہے۔ (Debi 1976: 432-33)

لوکایت کا حصول دراصل یہ نہیں ہے کہ وہ اس قدرتی عمل کو سمجھتے تھے۔ بلکہ اُن کا اصل کارنامہ ہے کہ وہ اِسے جسم اور شعور کے تعلق کی مماثلت سے دیکھتے تھے۔

لوکایت اور اخلاقیات

لوکایت کے نزدیک کرم (Karma) یعنی بُرے اور اچھے کاموں سے مُکتی کا نظریہ بھی مذہبی مفاد پرستوں نے پیدا کیا ہے جو کہ تصویت کے نظریئے کی غمازی کرتا ہے۔ لوکائیت کے پیروکار یہ کہتے ہیں کہ خیر وشر کا صحیح تعین معاشرے کے سیاق وسباق سے ہونا چاہئے۔ معاشرے میں جو عدم مساوات اور عدم انصاف ہے اُس حوالے سے اُسے دیکھنا چاہئے تاکہ انسانی فطرت یا خصوصیات کے حوالے سے جسے کوئی الوہی طاقت متعین کر رہی ہے۔

جیسا کہ آپ جانتے ہیں کہ "کرم" کے معنی ہیں جو کیا جائے فعل، امر، رسمِ مذہبی، کردار وغیرہ۔ لیکن مذہبی اصطلاح میں کسی کئے فعل کا اثر یا ردِعمل جو دوبارہ زندہ ہونے (eincarnation) یا آواگون کے حوالے سے آپ کے وجود کا مرتبہ متعین کرنے پر اثر انداز ہوتا ہے۔ یعنی اگر آپ نے اچھے کام کئے ہوں گے تو آپ برہمن کے روپ میں دوبارہ پیدا ہو سکتے ہیں اور اگر آپ نے بُرے کام کئے ہوں تو آپ کسی ذلیل جانور یا شودر کے روپ میں پیدا ہو سکتے ہیں۔ چھاندوگیا

اُپنشد میں کہا گیا ہے کہ جس نے نیک کام کئے ہوں وہ کسی برہمن عورت کے رحم سے جنم لے سکتا ہے اور جس نے برے کام کئے ہوں وہ کسی شودر عورت کے بطن سے پیدا ہو سکتا ہے۔ ویدوں کے مطابق کہ خیر اور مذہبی رسومات کی درست طریق سے ادائیگی کے اثرات اچھے ہوتے ہیں اور اُس کے نتائج عین اس بات کے مطابق ہوتے ہیں کہ آپ نے رسومات بشمول قربانی کی رسم کے کیسے ادا کیں۔ جین مت اور بدھ مت میں بھی اس کے اثرات پائے جاتے ہیں۔ لیکن وہ اُن کے باب میں بیان کئے جائیں۔ یہ خالصتاً برہمنیت کے دور کی پیداوار ہے۔

لوکائیت کا فلسفہ اِن تمام باتوں پر اس لئے یقین نہیں رکھتا کہ اُن کے نزدیک جسم مرنے کے بعد خاک میں مل جاتا ہے اور روح چونکہ جسم سے علیحدہ کوئی اپنا ماوراو جود نہیں رکھتی اس لئے وہ بھی ساتھ ہی ختم ہو جاتی ہے۔ روح اور شعور کیونکہ مادی جسم کا ہی وصف ہیں اس لئے نیک اور برے کاموں کا کوئی حوالہ بھی ساتھ نہیں جاتا۔ معاشرتی سطح پر اُس کا جو انجام ہوتا ہے۔ اُسے سماج کے اندر ہی سماجی قوانین کے تحت ہی پرکھا جا سکتا ہے۔ اس لئے نہ تو مرنے کے بعد دوبارہ پیدا ہونے کا کوئی سوال پیدا ہوتا ہے اور نہ ہی دوبارہ پیدا ہونے سے وجود کے مراتب طے ہوتے ہیں۔ یہ ویدی پنڈتوں کے ڈھکوسلوں کے علاوہ کچھ بھی نہیں ہے۔

موجود تھیں۔ جب لوگ غلہ بانی سے کھیتی باڑی کو اپنا رہے تھے اور خانہ بدوشی سے مستقل قیام کی طرف اُن کا رجحان ہو رہا تھا۔ فصلوں کے بونے اور کاٹنے کا عمل اور اُن کا نظم اُنہیں علت و معلول کے رشتے سے ہم آہنگ کر رہا تھا۔ نئے اقتصادی رشتے اُنہیں دھرتی کے ساتھ منسلک کر رہے تھے۔ اس لئے اُن کے خیالات میں ایک بنیادی تبدیلی رونما ہو رہی تھی۔

لوکایتی نظریہ علم (Epistemology)

لوکایت نظریہ علم کے مطابق ہمیں فطرت یا خارج یا معروضی کا علم حسی ادراک کے ذریعے ہوتا ہے۔ حواس خمسہ ہی ہمارے حقیقی اور درست علم کا ذریعہ ہیں۔ صرف وہی شے وجود رکھتی ہے جو براہِ راست ہمارے وقوف میں آتی ہے اور جو شے وقوف میں نہیں آتی وہ وجود نہیں رکھتی یا پھر یوں کہہ لیں کہ کوئی شے اس لئے وجود نہیں رکھتی کہ وہ ہمارے حواس خمسہ کے ذریعے وقوف میں نہیں آتی۔ چارواک مکتبِ فکر کے پیروکاروں کے نزدیک وقوف میں نہ آنے والی اشیاء سے مراد دیوتا، ارواح اور آسمانی سلطنت تھی۔

روح کا کوئی وجود نہیں ہے۔ اُن معنوں میں جس طرح مذہب کے پرچارک اور اُن کی تقلید میں اُن جیسے مفکرین سوچتے ہیں۔ سوچنے کا عمل مادہ کرتا ہے نہ کہ روح جو اُن کے مطابق مادے سے آزاد کوئی وجود رکھتی ہے۔

لوکایت کے نزدیک علم بھی دو طریقے سے حاصل ہوتا ہے۔ اولیں تو حواس خمسہ کے براہ راست خارجی اشیاء کے ساتھ تعلق کے حوالے سے اور دوسرے حواس خمسہ سے جو مواد حاصل ہوتا اُس پر دماغ کے عمل سے جو صورت بنتی ہے۔ (Brodov 1984.93)

لوکایت کے بارے میں زیادہ تر علم چونکہ اُن کے مخالفین کی تحریروں سے حاصل ہوتا ہے۔ نظریہ علم کے بارے میں یہی بات صادق آتی ہے سمکار (Samkara) کے مطابق بیہودہ عوام (Prakrata-Jana) یعنی پراکرت جَن اور لوکایت کو ماننے والے دونوں یہ سمجھتے ہیں کہ روح سوائے جسم کے شعوری وصف کے کچھ اور نہیں ہے۔ وہ اس کے بارے میں جو کچھ کہتا ہے وہ کچھ یوں ہے:

''لوکایت کے پیروکار جو روح کو جسم کا حصہ گردانتے ہیں اُن کے نزدیک جسم کے علاوہ ایسی

کوئی شے نہیں ہے جسے روح کہتے ہیں۔ اُن کے نزدیک شعور گو مادی عناصر میں مٹی کی طرح نظر نہیں آتا۔ شعور کو آپ نہ تو کسی علیحدہ صورت میں دیکھ سکتے ہیں اور نہ کسی کے ملاپ کے ساتھ لیکن جب جسم سے ظاہر ہوتا تو وہ جسم کا حصہ ہوتا ہے۔ اس لئے شعور کا ماخذ صرف جسم ہے۔ شعور کی مثال شراب میں نشہ آور وصف کی ہے جو کہ اُن عناصر سے ترتیب پاتا ہے جن میں اپنی الگ حیثیت میں یہ موجود نہیں ہے لیکن اگر اُن کو ایک خاص ترتیب سے ملایا جائے تو اُن میں نشہ آوری کا وصف پیدا ہو جاتا ہے۔ اس لئے آدمی کے اندر شعور مادی جسم کا ایک وصف ہے۔ اُن کے نزدیک جسم سے علیحدہ کسی بھی ایسی روح کا وجود نہیں ہے جو آسمانوں کی طرف جاتی ہے یا جسے مکتی حاصل ہو جاتی ہے (یعنی وہ ہمیشہ کے لئے آزاد ہو جاتی ہے) اس کے برعکس جسم ہی شعور ہے اور یہی روح ہے برہما سوتر (Brahma Sutra) میں لوکایت کے دفاع میں یہی بات اس طرح کہی گئی ہے۔ کسی ایک شے کا وجود کسی دوسرے شے کے ہونے سے منسلک ہے یعنی ایک شے کی ہستی دوسری شے کی ہستی ہے اور دوسری شے کی نیستی بھی پہلی شے کی نیستی سے منسلک ہے۔ اس لئے دوسری شے صرف پہلی شے کا وصف ہے۔ جیسے روشنی اور حرارت آگ کا وصف ہیں۔ اس لئے زندگی، ارادہ، شعور، حافظہ جو کہ روح کا وصف سمجھی جاتی ہیں وہ صرف جسم سے متعلق ہیں اور اُسی کا وصف ہیں۔ وہ جسم تک محدود ہیں اور اُس سے باہر کچھ بھی نہیں ہیں۔ کیونکہ جسم سے علیحدہ اُن کو ثابت نہیں کیا جا سکتا اور نہ ہی محسوس کیا جا سکتا ہے اس لئے یہ جسم سے علیحدہ کوئی وجود نہیں رکھتیں۔ اس لئے روح جسم سے مختلف نہیں ہے۔ (Brama Sutra III.3.53)

دیبی پرشاد چٹوپادھیا اس پر سیر حاصل بحث کرتے ہوئے قدیم زمانے میں لوکایت مکتبِ فکر کے پرچارکوں کے سائنسی علوم کی تعریف کرتا ہے: جسم اور شعور کے تعلق کو ظاہر کرتے ہوئے لوکایت کے حوالے سے جو عملِ تخمیر (Fermentation) کی بات کی گئی ہے کیا اُس کا مطلب یہ ہے کہ لوکایت کے پیروکار عملِ تخمیر کی جزئیات کو سائنسی حوالے سے جانتے تھے۔ وہ اس کے بارے پوری طرح وثوق کے ساتھ اور اثباتی انداز میں بات نہیں کرتا۔ کیونکہ اس عمل کی پوری طرح جانکاری تو جا کر انیسویں صدی کے نصف آخر میں لوئی پاسچر کے مشاہدات اور تجربات کی روشنی میں ہوئی ہے۔ عمل کشید کا بھی جو کچھ پتہ چلا اُس کا حوالہ مغربی سائنس پر ابھی تک ارواح کی چھاپ لگی ہوئی کیونکہ نشہ آور شراب کے لئے انگریزی زبان میں روح (Spirit) کا لفظ استعمال

Bibliography

1. Brodov.V., *Indian Philosophy in Modern Times,* Progress Publishers Moscow, 1984.
2. Schweitzer, Albert., *Indian Thought and Its Development,* Adam Charles Black, London 1956.
3. Radha Krishnan, S., *Indian Philosophy Vol. I, II,* Oxford University Press N.Delhi, 1999.
4. Margaret and Stut;ey. J., *A Dictioneary of Hinduism,* Routledge and Kegan Paul London, 1977.
5. Chattopadhyaya, D., *Indian Philosophy People's,* Publishing House N.Delhi, 1975.
6. Chattopadhyaya, D., *Lokayata, A study in Ancient Indian Materialism,* PPH N.Delhi, 1978.
7. Chattopadhyaya, D., *What is Living and What is Dead in Indian Philosophy,* PPh N.Delhi.
8. Jackson. T.A., Dialectics Lawrence & Wishart London, 1936.
9. Kosambi. D.D., The *Culture and Civilization of Ancient India,* Vikas Publishing House N.Delhi, 1970.

10. Hinnelles, J.R., *Dictionary of Religions,* Penguin Books, 1984.

11. Marx, K. and Engels. F., *Selected Works Vol.3,* Progress Publishers Moscow, 1973.

12- ماتھر۔ایم۔ایل،''ہندوستانی فلسفہ''پبلشرز نگارشات لاہور،1997

13- اشفاق سلیم مرزا،''فلسفہ کیا ہے،ایک نئی مادی تعبیر''پبلشرز فکشن ہاؤس لاہور،2005

14. Lenin. V.I., *Collected Works Vol.4,* Foreign Languages Publishing House Moscow.

15. Monier, William., *Sanskrit-English Dictionary,* Oxford 1899.

16. Roth, R and Boht Lingk., *St. Petersburg Dictionary* 1855-84.

17. Cowell, E.B and Gough, A.E., *The Sarva Darsana Samgraha,* London 1914.

18. Rhys-Davids, T.W.R., *Buddhist India,* Calcutta 1950.

19. Dasgupta,S.N., *A History of Indian Philosophy,* Cambridge 1922-55.

❁❁❁❁❁

ہمارے قدیم آباؤ اجداد

عرفان حبیب/ترجمہ: پروفیسر طفیل ڈھانہ

2.1 انسانی صنف کا ارتقاء

تخلیق کے بارے میں عمومی عقیدوں کے مطابق انسان کو مکمل حالت میں پیدا کیا گیا، ابتدائی جوڑے یعنی آدم اور ہوا کی صورت میں یا پھر کسی ایسے ہی طریقے سے 1859 میں چارلس ڈارون نے اپنی کتاب ''پیدائش انواع'' میں اپنا نظریہ ارتقا بیان کیا تو اس عقیدے کی استقامت ختم ہوگئی۔ اس کے چار برس بعد میں تھامس ہکسلے نے موقف پیش کیا کہ ان اصولوں کے مطابق ہی ارتقا کے طویل عمل کے نتیجہ میں انسانی صنف پیدا ہوئی۔ اس کے بعد نایاب کڑیوں کی تلاش کے لئے تحقیق کا آغاز ہوا۔ جس کا مقصد جدید ترین انسان (Homo sapiens) اور قدیم مانس نما مخلوق، جس سے انسانی نسل کے ارتقا کا آغاز ہوا، کی درمیانی انواع کی تلاش تھا۔ اس میں اہم شواہد فاسلز کی صورت میں سامنے آئے۔ جو کہ نامیاتی مادوں کی، اصل حالت میں، محفوظ شدہ باقیات ہیں جو کہ چٹانوں میں پائی جاتی ہیں کیونکہ جب ہم قدیم ترین ماضی کی حیات کے بارے میں غور کرتے ہیں تو اس دور میں پائے جانے والے جانداروں کے زندہ وجود کی توقع نہیں جا سکتی۔ تقریباً 100 برس قبل ہندوستان میں مائیوسین دور کی قدیم سوالک چٹانوں سے (25-16 Million years ago) ایک مانس کے فاسلز دریافت ہوئے۔ جو راما پتھی کس (Ramapithecus) کے نام سے جانا جاتا ہے۔ کچھ دیر تک اس کو غلط طور سے انسانی ارتقا کی ایک درمیانی کڑی کا نمائندہ سمجھا گیا۔ اب یہ معلوم ہو چکا ہے کہ راما پتھی کس غالباً سیوا پتھی کس (Sivapithecus) کی مادہ تھی۔ دونوں کے فاسل شدہ ڈھانچے پاکستان اور دیگر ممالک میں

پائے گئے ہیں۔ اس صنف کی اورنگوٹان مانس (Orangutan) سے مماثلت ہے جو کہ انڈونیشیا کے جنگلات میں پایا جاتا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ راما پتھی کس مانس کا تعلق مانسوں کی اس شاخ سے ہے جو انسان نماؤں (Hominids) کے ارتقا کی جانب بڑھنے والی مین لائن سے علیحدہ ہوگئی تھی لہٰذا ان کو ہم انسان کے آباؤ اجداد میں شمار نہیں کرتے۔ اب یہ بات یقینی محسوس ہوتی ہے کہ ہمارے قدیم اجداد کا ارتقا افریقہ میں ہوا۔ جہاں دو اہم افریقی مانس یعنی گوریلا اور چمپانزی پائے جاتے ہیں۔ یہ ان انواع کی ترقی یافتہ اصناف ہیں جو ہماری قدیم اجدادی لائن سے علیحدہ ہو گئی تھیں۔ کینیا سے ملنے والا کینیا پتھی کس (Kenya Pithecus, 14 Mya) ہمارے قدیم آباؤ اجداد میں انسان نما سے قبل دور کا نمائندہ سمجھا جاتا ہے۔ انسان نماؤں کے برعکس، البتہ یہ ابھی دو پایا نہیں بن پایا تھا (یعنی یہ دو ٹانگوں پر سیدھا چلنے کی فطری اہلیت حاصل نہیں کر پایا تھا)۔ فیصلہ کن دریافت مشرقی افریقہ سے ہوئی، جس نے اعلیٰ ترین نایاب کڑی (Missing link) فراہم کی۔ یہ مختلف انواع پر مشتمل ایک قبیلہ تھا۔ جن کو اسٹرالوپتھی سنز (Australopithecines) کا نام دیا جاتا ہے۔ ان کی عمر کا تعین 3.8 ملین برس کیا گیا ہے۔ دو پایا ہونے کی نسبت سے یہ مکمل انسان نما تھے۔ ایک فاسل شدہ نسوانی ڈھانچہ۔ جس کو دریافت کنندگان نے لوسی (Lucy) کا نام دیا اور اس کو 3.2 ملین برس قدیم قرار دیا۔ ایتھوپیا سے ملا۔ یہ ایک پست قد ڈھانچہ تھا جس کی کھوپڑی 400CC حجم کے برابر تھی (جبکہ جدید انسان کی کھوپڑی کا حجم 1250-1450CC کے برابر ہے) اور اس کا تعلق ایک مخصوص صنف سے تھا جس کو آسٹرالوپتھی کس ایفارنسس (Australopithecus afarensis) کہا جاتا ہے۔ یہاں ایسی دیگر انواع بھی پائی جاتی تھیں جو جسمانی طور سے قدرے مضبوط (یعنی موٹی ہڈیوں والی اور بھاری) صنف تھی۔ یہ تمام انواع مشرقی اور جنوبی افریقہ میں آباد تھیں۔ جنوبی افریقہ میں ہی ایک اور قدرے نازک (یعنی پتلی ہڈیوں والی) صنف کی نشوونما ہوئی۔ جو آسٹرالوپتھی افریقینس (Australopithecus africanus) کہلاتی ہے۔ اس کی کھوپڑی کا حجم قدرے زیادہ (500CC) تھا۔ اس کی عمر کا تعین 2.3 ملین برس قبل تک کیا گیا۔ اس نوع کے ارکان لکڑی کی چھڑی سے کھودنے اور کسی چیز کو دھکیلنے کا ہنر جانتے تھے۔ یہ پتھر کو بھی نشانے پر پھینک سکتے تھے۔ مگر ان دریافتوں سے پتہ چلتا ہے کہ شعوری طور پر تخلیق شدہ اوزار ان کے استعمال میں نہ تھے۔

نازک اندام انواع جسمانی قوت کے اعتبار سے قدرے کم ہمت ہیں۔مگر وہ بازوؤں اور خاص طور سے ہاتھوں وانگلیوں کے استعمال میں بہتر صلاحیت کی حامل ہیں۔لہٰذا جسمانی ساخت کے اعتبار سے آسٹرالوپتھی کس افریقینس کی مشابہت ہوموہبلس (Homo habilis) سے بہت زیادہ ہے۔جس کو پہلی حقیقی انسانی صنف کا درجہ دیا جاتا ہے(Fig 2.1)۔ہوموہبلس 2.1 سے 1.7 ملین برس قبل کے درمیانی عرصہ میں مشرقی اور جنوبی افریقہ کے علاقوں میں سرگرم رہا۔ اس کی کھوپڑی کا حجم 700CC کے برابر تھا۔لہٰذا یہ اپنے پیشرو انسان نماؤں کی نسبت زیادہ ذہین تھا۔وہ پتھر کے اوزار بنا سکتا تھا۔وہ ایک پتھر پر دوسرے پتھر کی چوٹ لگاتے ہوئے پتھر کو توڑ کر اس کو تیز دھار آلے میں تبدیل کر لیتا تھا(Fig 2.2)۔یہ اوزار سب سے پہلے کینیا میں اولدوائی کے مختلف علاقوں سے ملے تھے۔اس حوالہ سے ان کو اولدوان (Oldowan) کا نام دیا جاتا ہے۔ایسے آثار ملتے ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہوموہبلس معاشرتی زندگی کی ابتداء کر چکا تھا۔ یہ امکان سامنے آتا ہے کہ دماغ کے اس حصہ کی ترقی کے باعث، جس کو بروکائی حصہ (Broci's area) کا نام دیا جاتا ہے۔ہوموہبلس ایسی آوازیں استعمال کرنے کے قابل تھا۔ جن کو ہم الفاظ کے طور پر پہچانتے ہیں۔ ہوموہبلس کا ایک کم عمر ہم عصر بھی تھا۔ جو ہوموارکٹس (Homo erectus) تھا۔اس کو افریقہ میں ہوموارگاسٹر (Homo ergaster) کہا جاتا تھا۔ اس صنف کے جسمانی فاسلز 18 سے 2 لاکھ برس قبل کے درمیانی عرصے تک ملتے ہیں۔مگر خیال ہے کہ اس صنف کی عمر 20 لاکھ برس سے زیادہ ہو سکتی ہے۔ ہوموارکٹس ہوموہبلس کی نسبت جسمانی طور پر کافی مضبوط تھا اور اس کی کھوپڑی بہت بھاری تھی۔ اس کی کھوپڑی کا حجم 1000CC تک بڑھ چکا تھا۔اس نوع کے انسان نے آگ جلانے اور استعمال کرنے کا ڈھنگ جان لیا تھا(اس امر کی شہادت افریقہ میں کینیا کے علاقہ چیسوز وانجر سے ملی ہے۔ جو 14 لاکھ برس قدیم ہے)۔ ہوموارکٹس نے ابتدائی دور میں وہی اوزار استعمال کئے۔ جو ہوموہبلس نے تیار کئے تھے۔مگر بعد میں ان اوزاروں کو مزید بہتر بنایا گیا۔ ہوموارکٹس نے ناصرف سابقہ نوکیلے اوزاروں کی دھار تیز کر لی۔ بلکہ اوزار بنانے کے دوران حاصل ہونے والی پتھریلی کنکریوں کو بھی اوزاروں میں تبدیل کیا۔ یوں چھوٹے پتھروں کو اوزاروں میں تبدیل کرنے کی صنعت کا آغاز ہوا۔اس نے دستی کلہاڑی تیار کر لی گئی۔اس میں پتھر کو دونوں اطراف سے ترچھا کاٹ کر کلہاڑی

جیسی تیز دھار بنائی جاتی تھی۔ اس طرح کلہاڑی کسی حد تک چیزوں کو کاٹنے کے قابل بن جاتی تھی۔ یہ براہ راست ہاتھ سے استعمال ہوتی تھی۔ اس طرح سے دستی کلہاڑی تیار کرنے کے ہنر کو آشولین (Acheulean) کہا جاتا ہے (Fig 2.4)۔ اس نوعیت کی قدیم ترین کلہاڑی افریقہ میں ایتھوپیا کے علاقے کانسو (Konso) سے دریافت ہوئی۔ جو 14 لاکھ برس پرانی ہے۔ دونوں عہدوں یعنی آلدوان اور آشولین کو ماہرین آثار قدیمہ زیریں قدیم حجری دور میں شامل کرتے ہیں۔ (یہاں اور آثار قدیمہ کے دیگر حوالوں میں زیریں کا مطلب قدیم اور بالائی کا مطلب بعد کا دور ہے)۔

2.2 ہندوستان کا ابتدائی انسان

انسان نماؤں کی کامیابی میں یہ ایک اہم ارتقائی درجہ تھا۔ جس تک پہنچ کر ہوموہبلس (دور قدیم ہومو اریکٹس) اس صلاحیت کے حامل بن گئے کہ وہ گھاس کے میدانوں کی ماحولیاتی پابندیوں کو توڑ کر اور افریقہ کے جنگلوں میں جہاں ان کا ارتقا ہوا تھا نکل کر مختلف ماحولیاتی خطوں میں داخل ہو سکتے تھے۔ جو چین سے (لونگیو سے فاسل شدہ جبڑا اور اولدوان سے متعلق ایسے آثار مل چکے ہیں جو 1.8 یا 1.9 ملین برس قدیم ہیں) سپین تک (برانکولیون میں ایسے آثار ملے ہیں جو 1.8 ملین برس قدیم ہیں) پھیلے ہوئے تھے۔ ہومواریکٹس کے تقریباً اتنے ہی قدیم فاسلز دامی نس (جاجیا اور قفقاز) سے ملے ہیں۔ یہ فاسلز 1.7 ملین برس قدیم ہیں۔ اسی طرح موجوکرٹو (جاوا، انڈونیشیا) سے جو فاسلز دریافت ہوئے ہیں ان کی عمر 1.8 ملین برس معلوم ہوئی ہے۔ (دامی نس سے ملنے والے فاسلز کو، جن کا تعلق اولدوان عہد سے ہے، ہوموہبلس کی باقیات سمجھا جاتا ہے) پاکستان میں بھی ایسے قدیم ترین اوزاروں کے نمونے ملے ہیں جو ابتدائی ہومواریکٹس یا ہوموہبلس کے استعمال میں تھے۔ یہ اوزار پوٹھوہار میں وادی سون کے علاقے ریوات سے ملے ہیں جو پاکستان کے صوبہ پنجاب کے مغرب میں واقع ہے (Fig 2.2) اور ان کی عمر ماضی میں 20 لاکھ برس تک جاتی ہے۔

ہماچل پردیش کی سوالک چٹانوں میں بھی ایسے ہی آثار پائے گئے ہیں، اور یہ عمر میں بھی اسی قدر قدیم قرار دیئے گئے ہیں (18 لاکھ برس یا اس سے زیادہ قدیم)۔ ہوموہبلس کی صنف

کے ساتھ ہوموار یکٹس کا بروقت اضافہ ہو گیا تھا۔ پرانی دنیا میں جس کی باقیات کافی زیادہ پھیلی ہوئی ہیں۔ اس کے ابتدائی آثار کے علاوہ، جن کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں، وہ شمالی چین کے سرد علاقوں میں بھی داخل ہو گیا (کاربن 0.7 ملین برس قبل)، جبکہ وہ جاوا کے گھنے جنگلوں میں بھی آباد رہا (اسی دور میں)۔ اس کی مضبوط و توانا، جسمانی ساخت، زبان پر کنٹرول کی زیادہ صلاحیت اور بڑے حجم کے دماغ جیسی صلاحیتوں نے اس کو بہت زیادہ فائدہ پہنچایا، حالانکہ اس کی ٹول کٹ میں ابھی تک چھوٹے بڑے خام نوعیت کے اوزار شامل تھے۔ وہ آگ کو استعمال کر کے حرارت حاصل کر سکتا تھا، جنگلی درندوں کو دور بھگا سکتا تھا یا اپنے راستے کی رکاوٹ دور کر سکتا تھا۔ لیکن ابھی تک شائد وہ گوشت اور ہڈی کو آگ پر بھون لینے کا ہنر نہیں جانتا تھا۔ پاکستان میں وادی سون کے قریب جہلم کی پسی پہاڑیوں میں ٹوٹی ہوئی پتھریلی کنکریوں، جن کو کٹائی کا برادہ بھی کہا جاتا ہے، پر مشتمل اوزاروں کی عمر کا تعین 10 لاکھ برس سے زیادہ کیا گیا ہے۔ اسی طرح کے آثار بیاس، بن گنگا اور ہماچل پردیش میں دیگر دریائی وادیوں کی تہوں میں دفن ملے ہیں، جن کی عمر کا تعین نہیں ہو سکا۔ اس دور سے متعلق ہوموار یکٹس کے فاسلز اس پورے علاقے میں نہیں ملے۔ مگر یہ بڑی حد تک درست محسوس ہوتا ہے کہ ایسے اوزار اسی نوع کے تیار کردہ ہیں۔

وادی سون میں 5 سے 7 لاکھ برس قبل پتھروں کی کٹائی سے حاصل برادہ پر مشتمل اوزاروں کی تیاری آشولین صنعت سے منسلک دکھائی دیتی ہے۔ جس میں دستی کلہاڑی تیار کی جاتی تھی (افریقہ میں 14 لاکھ برس قبل یہ صنعت موجود تھی)۔ اسی نوعیت کے اوزار، بشمول دستی کلہاڑی، کشمیر میں پہل گام کے مقام پر ایک بلندی سے ملے ہیں۔ ان کی عمر کا تعین نہیں ہو سکا لیکن خیال ہے کہ یہ بھی اسی قدر قدیم ہوں گے۔ یہ امکان نظر آتا ہے کہ ہوموار یکٹس جو پہلے مردار خور (مرے ہوئے جانوروں کا گوشت کھانے والا)، جنگلی پھل، جڑیں اور بیج جمع کرنے کے اہل تھا۔ آگ پر قابو پا لینے اور دستی کلہاڑی کی ایجاد (جس سے فاصلے تک شکار کو موثر طور پر نشانہ بنایا جا سکتا تھا) کے بعد چھوٹے جانوروں کو شکار کرنے کے قابل بن گیا تھا۔

ہوموار یکٹس کو ہندوستان کے دوسرے علاقوں تک پہنچنے کے لئے دیر لگی۔ خاص طور سے اس دور کے حالات میں جس کو ماہرین ارضیات وسطی پلاسٹوسین (Middle Plaiesto Cené) کا نام دیتے ہیں (730,000 سے 130,000 برس قبل تک)۔ اس بارے میں کچھ کہنا دشوار ہے کہ

برفانی دور سے مشابہہ سرد اور خشک موسمی مراحل، جن کے دوران جنگلات چھدرے ہو جاتے تھے اور برفانی ادوار کے درمیانی گرم مرطوب موسمی حالات سے مماثل مرحلوں میں، جب جنگلات گھنے ہو جاتے ہیں، ہوموا ریکٹس کو سفر کرنے میں کس نوعیت کی دشواریاں اور مناسب حالات میسر آتے۔ (پلاسٹوسین کے ان ادوار کے بارے میں باب 1.2 دیکھیں)۔ جنوبی ہندوستان کے کئی مقامات، جن میں کرناٹکہ کی وادی ہنسگی اور چینائی کے قریب اٹی رام پکم (Atti ram Pakkam) شامل ہیں، نے قدیم آشولین اوزار اگل دیئے ہیں (جو کہ نام نہاد مدراس انڈسٹری کہلاتی ہے)۔ یہ زیادہ تر دستی کلہاڑیاں ہیں جو خام نوکیلے پتھروں سے تیار کی گئی تھیں۔ U.Th طریقہ کے مطابق کرناٹکہ سے حاصل اوزاروں کی عمر 350,000 برس سے زیادہ بنتی ہے۔ زیریں قدیم حجری دور کے آثار، جو راجستھان میں ڈیوانہ کے مقام سے ملے ہیں، اسی طریقہ کے مطابق 390,000 برس قدیم ثابت ہوئے ہیں اور مہاراشٹر کے ضلع احمد نگر میں نیواسا کے مقام سے ملنے والے اوزاروں کی عمر کا تعین 350,000 برس کیا گیا ہے۔ دوسرے علاقوں کی جانب بڑھنے کے طویل عرصے کے دوران ابتدائی ہوموا ریکٹس میں ارتقائی تبدیلیوں کے ذریعے ثانوی انواع کی پیدائش کا رجحان بڑھا۔ اس طرح جنم لینے والی نئی انواع جسمانی اعتبار سے نسبتاً سمارٹ لیکن ذہنی طور سے زیادہ مستعد تھیں۔ ایسی انواع کا انسان ٹوٹے ہوئے چھوٹے پتھروں کو بھی اوزاروں میں تبدیل کرنے کی صلاحیت رکھتا تھا۔ ان کو بالائی آشولین دور کے اوزار کہا جاتا ہے۔ ایسے اوزار وادی نارمادا (Narmada Velly) سے ملے ہیں۔ ان کا تعلق نارمادا کھوپڑی کے ساتھ منسلک دکھائی دیتا ہے جو ماتھ نورا کے مقام سے دریافت ہوئی ہے۔ یہ کھوپڑی ارتقائی لحاظ سے ترقی یافتہ ہوموا ریکٹس کی ہے۔ جس کی عمر 130,000 برس سے زیادہ ہوسکتی ہے۔ اسی علاقے میں واقع معروف غار بھم بٹکا (Bhim betka) میں آباد رہنے والے مختلف گروہوں کی تاریخ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر آنے والا نیا گروہ جس نے پہلے زیریں میدانوں پر قبضہ کیا، بالائی آشولین دور کے اوزاروں کا حامل تھا۔

ہوموا ریکٹس کا ارتقا ہوا تو اس نے اپنے زیر استعمال اوزاروں کو بہتر بنایا۔ ہر گروہ نے اپنے علاقے میں دستیاب وسائل کے مطابق اپنے اوزاروں کو مناسب شکل میں ڈھالنے کے لئے ہنرمندی سے کام لیا۔ تبدیلیوں کا یہ سلسلہ بہت سست رو رہا۔ لاکھوں برس بیت گئے۔ لیکن اس کے

نتیجے میں بالآخر مقامی ثقافتوں کی پہچان نمودار ہوگئی۔ ہم ثقافت کی اصطلاح اس وقت استعمال کرتے ہیں۔ جب ماہرین آثار قدیمہ مخصوص زمانے سے متعلق ایک یا ایک سے زیادہ مقامات سے ایک جیسے اوزار، زیورات اور دیگر ایسی اشیاء دریافت کرتے ہیں۔ جو انسانی محنت کی پیداوار ہوتی ہیں، جن کو انسانی محنت کے آثار کہا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں مشترک رسوم اور عقیدے، جیسا کہ مردوں کے بارے میں اہتمام کا طریقہ کار اور دیگر رسموں کی علامات ثقافت کہلاتی ہیں۔ جہاں تک ہوموار یکٹس کا تعلق ہے۔ اس کے عقیدوں اور رواجوں کے بارے میں ہماری معلومات کم ہیں۔ اس لئے صرف اوزاروں کی نوعیت ہے جو ہمیں اس کی متغیر ثقافتوں کے بارے میں معلومات فراہم کرتی ہے۔ صدیوں کے تجربے کے نتیجہ میں چھوٹے اور ہلکے اوزاروں کی تیاری کا رجحان فروغ پذیر ہوا۔ کئی علاقوں میں، بظاہر آزاد طور سے، ہلکے تیز دھار اوزاروں کی تیاری کا سلسلہ نظر آتا ہے۔ جو اس رجحان کا فطری نتیجہ تھا۔ چھوٹے تیز دھار اوزاروں کے بارے میں سمجھا جاتا ہے کہ یہ ہندوستان میں وسطی قدیم حجری دور کی نشاندہی کرتے ہیں۔ ایسے حجری بلیڈ نیواسا کلچر میں ملتے ہیں (نام نیواسا جگہ کے حوالہ سے ہے۔ جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے) جو کہ وسطی ہندوستان اور جنوبی ساحلی علاقوں تک پھیلے ہوئے ہیں۔ TL فارمولا کے تحت پتہ چلتا ہے کہ ڈیڈوانا میں وسطی قدیم حجری دور کا آغاز 150,000 برس قبل ہوا تھا۔ لیکن U.Th طریقہ کے مطابق گجرات میں یہ حد ماضی میں 56,000 برس قبل تک جاتی ہے۔ سری لنکا کے مرطوب جنوبی علاقہ کے حوالہ سے اس کلچر کا آغاز 200,000 سے 40,000 برس قبل کے دوران وقوع پذیر سمجھا جاتا ہے۔ لہٰذا اس کلچر کی سرگرم زندگی زیادہ نہیں تو لاکھوں برس پر محیط دکھائی دیتی ہے۔ اس کلچر کو زیریں قدیم حجری دور کا براہ راست تسلسل سمجھا جاتا ہے اور اس حوالہ سے، اس کلچر کو تخلیق کرنے والے امکانی طور پر، ہوموار یکٹس کی پہلی ارتقائی اولاد تھے، اگرچہ کسی بھی جگہ سے ان کے فاسل ڈھانچے نہیں مل سکے۔

2.3 جسمانی لحاظ سے جدید انسان:

پاکستان میں وادی سون (پوٹھوہار پلیٹو) اور روہڑی (شمالی سندھ) کی پہاڑیوں سے وسطی قدیم حجری دور کے اوزار (بشمول تیز دھار چھوٹے اوزاروں کے) کثیر تعداد میں ملے ہیں۔ البتہ ان کا ناطہ سابقہ ثقافتوں کے ساتھ جوڑنے والے کوئی شواہد موجود نہیں ہیں۔ کاربن 14 تیکنیک کے

مطابق سطح مرتفع پوٹھوہار میں اس کلچر کی عمر 60,000 سے 20,000 برس قبل تک معلوم کی گئی ہے۔ وادی سون کے 500,000 قدیم، زیریں قدیم حجری کلچر کے ساتھ اس کا ہرگز کوئی رابطہ نہیں ہے۔ اس لئے یہ بڑی حد تک اچھی طرح واضح بات ہے کہ بعد کی صنعت ابتدائی جدید انسان (Homo Sapiens Sapiens) کی تخلیق ہے۔ جو ہندوستان میں داخل ہوا۔

چونکہ ہوموار یکٹس پرانی دنیا کے دور دراز اور مختلف علاقوں کی جانب بڑھتا گیا۔ ہر گروہ میں دوسروں سے علیحدہ ہو جانے کا رجحان رہا۔ لہٰذا ان گروہوں میں جینیاتی رابطہ نہ ہونے تک کم ہو گیا۔ ناگزیر نتیجے کے طور پر ہوموار یکٹس کو ثانوی انواع کی جانب ارتقائی سفر کا آغاز کرنا چاہئے تھا۔ ان ثانوی انواع کو قدیم ہوموسیپین (Arcliac Homo Sapiens) کا درجہ دیا جاتا ہے۔ ہلکی جسمانی ساخت یا مستعدی کی جانب ارتقائی رجحان غالب رہا۔ مگر یہ کوئی آفاقی اصول نہ تھا۔ بھاری جسمانی ہیئت کی حامل صنف ہوموسیپین نینڈرتھلن سس تھی۔ اس کو نینڈٹل انسان بھی کہا جاتا ہے۔ یہ خاص کامیاب صنف رہی۔ اس کا ارتقا یورپ میں ہوموار یکٹس سے ہوا اور 230,000 سے 30,000 برس قبل کے درمیانی عرصہ میں اس کو نشو ونما کے کامیاب مواقع میسر آئے۔ 50,000 ہزار برس قبل سے مغربی ایشیا اور اس سے آگے ہمیں نینڈٹل کی بستیوں کے آثار ملتے ہیں۔ نینڈرٹل پستہ قد، بہت چھوٹی پیشانی، آگے نکلی ہوئی بھنوؤں اور ٹھوڑی کے بغیر انسان تھا۔ اس کی کھوپڑی کا حجم 1450CC کے برابر تھا۔ جو کہ تقریباً جدید انسان کی کھوپڑی کے برابر تھا۔ اس نے اوزاروں کی تیاری میں کافی حد تک بہتر تیکنیک اختیار کر لی۔ جس کو لیوالس موسٹرین کا نام دیا جاتا ہے۔ اس میں عام پتھر کو اس طرح تراشا جاتا تھا کہ ٹوٹنے والے ٹکڑے حسب خواہش قابل استعمال ہوتے تھے۔ ان سب اوصاف کے باوجود اس کا ارتقا جدید انسان کی مخالف سمت میں ہوا۔

ہیتی اعتبار سے جدید انسان جس کو AMM (Anatomically Modern Man) کہا جاتا ہے۔ دیگر انواع کے تقابل میں اپنی خاص پہچان رکھتا ہے۔ چوڑی پیشانی، آنکھوں کے اوپر بھنوؤں کی بھاری ہڈی کا خاتمہ، چہرے کی عمودی ساخت (ڈھلوانی چہرے کے تقابل میں) اور ٹھوڑی، اس کو خاص پہچان فراہم کرتی ہے۔ اس کی ہڈیوں میں ہلکے پن کا رجحان پایا جاتا ہے۔ لہٰذا یہ بھاری جسمانی ہیئت کی نسبت مستعد اور سمارٹ انسان ہے۔ ہمارے ہاں ایسی معقول وجوہات

موجود ہیں۔جن کی بنیاد پر دکھائی دیتا ہے کہ ہماری صنف افریقہ میں پیدا ہوئی اور پھر پورے کرہ ارض پر پھیل گئی۔ دنیا کے دیگر خطوں میں آباد گروہوں کی نسبت افریقہ کے لوگوں میں جینیاتی تفاوت بہت زیادہ ہے۔جس کا مطلب یہ لیا جاتا ہے کہ یہ ہوموسیپین سیپین کی قدیم ترین آبادی ہے۔اس لئے یہاں جینیاتی تفاوتوں کی تعداد دوسری آبادیوں کی نسبت سے زیادہ ہے۔آثار قدیمہ کی دریافتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ ہوموار یکٹس میں ارتقائی تبدیلیوں کے مختلف مراحل افریقہ میں طے ہوئے ہیں۔جدید انسان کی کچھ خصوصیات اس ہوموار یکٹس میں پائی جاتی ہیں۔ جوایتھوپیا کے علاقے ایفر (Afar) میں رہتا تھا (14 لاکھ سے 6 لاکھ برس قبل کے درمیان)۔پھر 2 لاکھ برس قبل تک جنوبی افریقہ کے ایلن فونٹین (Elands fontein) علاقے میں ابتدائی ہوموسیپین نمودار ہوتا ہے۔اس کا تعلق بالائی آشولین تہذیب سے جڑتا ہے۔اس سے ترقی یافتہ انسان 120,000 برس قبل نمودار ہوتا ہے۔جو پتھر کے ہلکے اوزار بنانے اور استعمال کرنے میں کافی اچھی مہارت رکھتا تھا۔خاص طور سے ہلکے تیز دھار اوزار اس کے استعمال میں تھے۔جس کو ہم افریقی MSA (وسطی حجری دور) کی صنعت کا نام دیتے ہیں۔

ماہرین جنسیات کی آراء کے مطابق اس صنف (جنسی ملاپ کی اہل ایک ہزار یا اس سے زیادہ ارکان پر مشتمل آبادی) کی ابتدا 2 لاکھ قبل ہوئی ہوگی۔لیکن افریقہ کے ماہرین آثار قدیمہ کے پاس موجود ریکارڈ کے حوالہ سے جسمانی ہیئت کے اعتبار سے جدید انسان 115000 برس قبل نمودار ہوتا ہے۔اس انسان کی ابتدائی تخلیق تو ایم ایس اے (MSA) اوزار تھے۔لیکن بعد میں (90 ہزار برس قبل) اس نے منشوری (Prismatic) ساخت کے دودھاری ہلکے اوزار تیار کئے۔ متوازی دودھاری اور پشتی پھالے کی نوعیت کے حامل اوزار خاص طور سے جدید انسان کی تخلیق تھے اور ان کی مدد سے وہ مختلف مقاصد کے لئے مختلف اقسام کے حجری اوزار تیار کرسکتا تھا۔اس کے علاوہ وہ جانوروں کی ہڈیوں سے اوزار اور زیورات تیار کرنے کے قابل بھی ہوگیا۔

جدید انسان کو جہاں موقع ملا اس نے لیوالاس موسٹیرانی، آشولین اور ہلکے حجری اوزاروں کی پرانی ٹیکنالوجی کو بھی استعمال کیا اور اس نے استفادہ کیا۔

بہتر تنفس کا حامل ہونے کے باعث وہ گفتگو کے ضمن میں ہوموار یکٹس کی نسبت زیادہ باصلاحیت تھا، اور یوں امکان نظر آتا ہے کہ اس نے زبان میں بہتر تنوع پیدا کرلیا تھا۔حلق سے

الفاظ کی آواز کے علاوہ، اشارے، ہونٹوں سے بجائی ہوئی سیٹی، نظام کے ذریعے نکالی گئی آوازیں، باجے اور دیگر ایسی آوازیں ابھی بکثرت استعمال ہوتی تھیں۔ یہ حقیقت اپنی جگہ کہ طویل عرصہ تک انسانی گروہ ایک دوسرے سے علیحدہ آباد رہے۔ قابلِ ذکر حوالہ اس کا آسٹریلیا ہے جہاں کا انسان 60 ہزار برس قبل دوسرے گروہوں سے علیحدہ ہوا۔ مگر آج جدید انسان کے جتنے بھی گروہ ہیں ان کی اپنی زبان ہے۔ اس سے ہم اندازہ کرتے ہیں کہ زبان کی یہ تفریق افریقہ کے جدید انسانی گروہوں میں پیدا ہو چکی تھی۔ جنہوں نے افریقہ سے دوسرے علاقوں کی جانب ہجرت اختیار کی۔ زبان نے ایک معاشرے کے ارکان میں ایک دوسرے کے خیالات سمجھنے کی صلاحیت پیدا کی۔ مہارت کو دوسروں تک منتقل کرنے، پیچیدہ اور پہلے سے طے شدہ اجتماعی امور کو انجام دینے، تجربات کو یادداشت میں محفوظ کرنے اور خیالات کو ترتیب دینے کے حوالے سے انتہائی فیصلہ کن یہ صلاحیت کم اہم نہ تھی۔

2.4 ہندوستان کا جدید انسان:

انسان کی استخوانی (فاسلز کی شکل میں) باقیات جدید انسان کی افریقہ سے تیز رفتار ہجرت کی تصدیق کرتی ہیں۔ یہ پشتی پھالے دار اوزاروں کی صفت کے ساتھ ایک لاکھ برس سے قبل جنوبی ایشیا تک پہنچ چکا تھا۔ ایشیا کو عبور کر کے وہ 60 ہزار برس قبل تک آسٹریلیا میں پہنچ گیا اور تقریباً 20,000 برس قبل تک سائبیریا یا آلاسکا کے راستے وہ نئی دنیا میں داخل ہو گیا۔ چونکہ افریقہ سے سفر کے راستے میں ہندوستان کے سرحدی علاقے وسط میں آتے تھے۔ اس سے ہوسکتا ہے کہ وہ برصغیر ہندوستان کے سرحدی علاقوں میں 60 ہزار برس سے قبل داخل ہو چکا ہوگا، اور لازمی طور پر وہ اگلے 20 ہزار برس تک ہندوستان کو عبور کر کے سری لنکا میں پہنچ چکا ہوگا، کیونکہ سری لنکا میں واقع فاہین غار سے جدید انسان کے استخوانی فاسلز (جو ایک بچے کے ہیں) دریافت ہو چکے ہیں۔ جو کہ 31 ہزار برس پرانے ہیں، اگرچہ ایسے آثار پائے جاتے ہیں جن کی رو سے جدید انسان اس علاقے میں 34 ہزار برس قبل تک پہنچ چکا تھا۔ سری لنکا میں باٹا ڈومبا لینا (Bata domba lena) غار سے بھی جدید انسان کے استخوانی فاسلز مل چکے ہیں۔ جو 26,500 برس پرانے ہیں۔ ہمیں یاد ہونا چاہئے (باب 1.2) کہ اگرچہ قریب 30 ہزار برس قبل میں سطح سمندر بلند ہوگئی تھی۔ پھر بھی سری لنکا

کو براہ راست زمینی رابطہ موجود رہا ہوگا کیونکہ برفانی دور میں (50 ہزار برس قبل یا زیادہ تک) سطح سمندر نیچے تک چلی گئی تھی۔

جدید انسان کی پہلی آمد کے بارے میں اگر ہم یہ نقطہ نظر اپناتے ہیں کہ اس نے ایشیا کو عبور کیا اور آسٹریلیا میں داخل ہوگیا۔ تو ہمیں تسلیم کرنا پڑے گا کہ جس دور میں جدید انسان ہندوستان کے سرحدی علاقوں میں پہنچا وہ پشت دار بلیڈ کی ٹیکنالوجی کا حامل نہیں ہوسکتا تھا۔ کیونکہ آسٹریلیا میں داخل ہونے والے انسان کے پاس ایسی ٹیکنالوجی نہیں تھی۔ پاکستان کی سون وادی کے وسطی قدیم حجری کلچر میں (60,000 سے 20,000 برس قبل) پشت دار بلیڈ موجود نہیں ہے۔ جبکہ یہ کلچر جدید انسان کی تخلیق سمجھا جاتا ہے۔ اس کلچر کے خاص مقامات، خصوصی اعتبار سے روہڑی کی پہاڑیوں سے ملنے والے متنوع اوزاروں اور کچرے کے ذخیروں سے ہمیں اس معاشرے کی سماجی تصویر نظر آتی ہے۔ اس میں کچھ آبادیاں میدانوں، پہاڑیوں اور جنگل میں شکار کرتی تھیں۔ جبکہ دوسری آبادیوں نے کارخانوں میں اوزار تیار کرنے کی مہارت حاصل کی، جو کہ آبادیوں سے دور واقع تھے جہاں قابل استعمال پتھر دستیاب تھا۔ یوں ہم رائے قائم کر سکتے ہیں کہ اس معاشرے میں ابتدائی نوعیت کی تقسیم کار اور بارٹر سسٹم پہلے ہی پیدا ہو چکا تھا۔ جنوبی ایشیا میں پشت دار بلیڈ والے اوزاروں کی نمائندہ بالائی قدیم حجری تہذیب اور ہلکے حجری اوزاروں کی نمائندہ وسطی حجری تہذیب میں ارتقائی ترتیب غیر واضح ہے۔ کیونکہ اس ارتقائی نوعیت کا درست تعین کرنے کے لئے چٹانوں کی تہیں بہت کم درست حالت میں دستیاب ہیں۔ نہ ہی 34 ہزار برس قدیم بالائی قدیم حجری تہذیب کے کوئی آثار ملے ہیں۔ جس کو سری لنکا میں وسطی حجری دور کے آغاز کا زمانہ قرار دیا جاتا ہے اس کے باوجود دونوں تہذیبوں کی ارتقائی ترتیب واضح ہے۔ جو مختلف انواع کی ٹیکنالوجی سے وابستہ تھیں۔ یہ تصور کرنا مشکل ہے کہ پشت دار بلیڈ والے اوزاروں کو استعمال کئے بغیر ہلکے حجری اوزار تیار کئے جا سکتے تھے۔ لہٰذا اندازہ ہوتا ہے کہ تحقیق کے نتیجے میں ہم جان سکیں گے کہ ہندوستان میں پشت دار بلیڈ والے اوزار استعمال کرنے والی تہذیب اس سے قدیم ہے جو کہ اب تک بیان کی گئی ہے۔ بالائی قدیم حجری دور کی نمائندہ تہذیبیں، پشت دار بلیڈ والے اوزاروں کی شکل میں، جن کے آثار ضلع چتوڑ میں رینی گنٹا، آندھرا پردیش اور کرناٹکہ کے علاقہ شوراپور میں کئی جگہوں سے ملے ہیں زیادہ قدیم ثابت ہوسکتی ہیں (شوراپور میں دستیاب آثار Fig 2.7)۔ اس

طرح راجستھان میں بدھاپشکر کے مقام سے بھی پشت دار بلیڈ والے اوزار مل چکے ہیں۔ لیکن ابھی ہم ان تہذیبوں کی درست عمر کے بارے میں کم معلومات رکھتے ہیں۔ وسطی ہندوستان میں ہمیں بالائی حجری قدیم دور کی دو بڑی تہذیبیں ملتی ہیں۔ ان میں بانمبر 1 کی عمر 10,500 سے 2500 برس قبل کے درمیان ہے۔ جبکہ بلین وادی کی تہذیب 16000 سے 18000 برس قدیم ہے۔ بانمبر 1 خاص طور سے اہم مقام ہے جو وادی سون کے وسط میں واقع ہے۔ یہ وہ مقام تھا جہاں حجری اوزار بڑی تعداد میں تیار کئے جاتے تھے۔ ان میں پشت دار بلیڈ، تکونی اوزار، برمے اور کھرچنے شامل تھے۔ روحانیت اس معاشرے کی خاص قدر تھی (جو ایک انسانی وصف ہے)۔ کیونکہ کھدائی کے دوران پتھریلی ریت کے ملبے سے بنا ہوا ایک ایسا پلیٹ فارم ملا ہے۔ جس کے درمیان میں پتھرائی ہوئی ریت کا ایک مجسمہ نما پتھر ملا ہے۔ جس کو مختلف رنگوں سے سجایا گیا تھا۔ بظاہر یہ ایک دیوتا نظر آتا ہے۔ یہ ممکن ہوسکتا ہے کہ جدید انسانی معاشروں نے میانمر (برما) سے بھی مشرقی ہندوستان میں ہجرت کی۔ 11000 سے 4500 ہزار برس قدیم فاسل شدہ لکڑی سے تیار اشیاء کے آثار تری پورہ اور مشرقی بنگال سے ملے ہیں۔ جن میں پشت دار چاقو بھی شامل ہیں۔ اس کا تعلق نام نہاد قدیم حجری ریناتھنی صفت سے بنتا ہے۔ جو میانمر کی بالائی وادی میں اپنے دور کی نسبت سے ترقی یافتہ درجہ تک پہنچ چکی تھی۔

کیا ہندوستان میں داخل ہونے والی نئی نسل کو ہندوستان میں انسان کی مقامی انواع سے واسطہ پڑا۔ یہ ایک معقول خیال ہے۔ لیوالاس مونسٹرین اوزار (جو ابتدائی طور پر تراشے گئے خام پتھروں سے مطلوبہ اوزاروں میں تبدیل کئے جاتے ہیں) جن کا تعلق نینڈرٹل انسان سے ہے۔ افغانستان میں درہ کر (50 ہزار برس قدیم) اور کارا کرم (30 ہزار برس قدیم) سے مل چکے ہیں۔ اسی نوعیت کے اوزار پاکستان میں سن نماؤ غار سے ملے ہیں۔ یہ مقامات ازبکستان سے زیادہ دور نہیں ہیں۔ جہاں تیشک تاش کے مقام سے نینڈرٹل کی کھوپڑی دریافت ہوئی ہے۔ درہ کرم سے ایک فرد کی ایسی کھوپڑی ملی ہے جس کا تعلق کسی حد تک نینڈرٹل آبادی سے ہوسکتا تھا۔ اسی نوعیت کے مونسٹرین اوزار جو مہاراشٹر میں مولا ڈیم کے مقام (31000 برس قدیم) اور گجرات میں باردیہ کے مقام (15000 برس قدیم) کے علاوہ ہندوستان میں دیگر مقامات سے ملے ہیں۔ اگر نینڈرٹل کی تخلیق نہ تھے تو ممکن ہے کہ جدید انسان نے شمال مشرق میں آباد نینڈرٹل سے یہ ٹیکنالوجی

حاصل کی اور اس کو ہندوستان میں لے آیا۔ اگر ایسا ہوا ہے تو پھر انہوں نے نینڈرٹل کے ساتھ جنسی ملاپ بھی کیا ہوگا، جس طرح کہ مغربی ایشیا میں کیا گیا۔ اس کا اندازہ ہم دونوں میں درمیانی ہیئت کے حامل انسان کے وجود سے لگاتے ہیں۔ جن کے استخوانی ڈھانچے وہاں پر موجود پائے گئے ہیں۔ اسی نوعیت کے مخلوط جنسی تعلقات جدید انسان اور بچے کھچے ہوموار یکٹس کے معاشروں کے درمیان قائم ہوئے ہوں گے۔ جس طرح کہ ہم پھر بتا سکتے ہیں کہ انڈونیشیا کے جزیرہ جاوا میں گنڈرنگ پر 53 سے 27 ہزار برس قبل تک قائم رہے تھے۔ ہم ایسے ہی تعلقات کو سری لنکا میں قائم ہوتے ہوئے تصور کر سکتے ہیں۔ بشرطیکہ سری لنکا کی شمال مغربی ساحلی بالائی قدیم حجری تہذیب (28000 سے 74000 برس قدیم) ہوموار یکٹس کی تخلیق تھی۔ جبکہ استخوانی باقیات کے حوالہ سے ہم جانتے ہیں کہ جنوبی سری لنکا میں ہلکے حجری اوزاروں سے وابستہ، جو 34 ہزار برس قبل سے آغاز کر کے آگے بڑھتا ہے، ارتقائی لحاظ سے جدید انسان تھا (لیکن پھر اگر جدید انسان 60 ہزار برس سے کافی پہلے سری لنکا میں پہنچ چکا تھا۔ وہ دوسری تہذیبوں کا بانی بھی ہوسکتا تھا)۔ ہمیں اس امکان کو بھی سامنے رکھنا چاہیے کہ حریف انواع کے درمیان بڑے پیمانے پر خونریزی ہوئی۔ جس میں طاقتور صنف نے (ہماری) دوسروں کو قتل کیا جو دفاعی مزاحمت میں کمزور تھے۔ اس طرح جدید انسان نے نہ صرف ہندوستان بلکہ پوری پرانی دنیا میں، کچھ لوگوں کو اپنے ساتھ ملا کر اور دیگر کو قتل کر کے قدیم انسانی نسلوں کا مکمل خاتمہ کر دیا۔

اگر ہماری صنف اور قدیم صنفوں کے درمیان مخلوط جنسی تعلقات قائم ہو گئے تھے۔ تو ہماری صنف میں قدیم نسلوں کی خصوصیات دکھائی کیوں نہیں دیتیں۔ یہ ایک سوال ہے جو محرک بحث بنا۔ یہ درست سمجھا جاتا ہے کہ مقامی ہوموار یکٹس کی کچھ معمولی طبعی خصوصیات ایسی ہیں جو دور حاضر میں مشرقی ایشیا کی منگول نسل میں دکھائی دیتی ہے اور آسٹریلیا کے مقامی باشندوں میں پائی جاتی ہیں لیکن ایسے معمولی نسلی امتیازات کے باوجود اور آسٹریلیا، انڈیا اور امریکہ میں مقیم گروہوں کی تمام دنیا کی آبادی سے طویل علیحدگی کے باوجود، موجودہ دور کا انسان حیاتیاتی اعتبار سے پوری دنیا میں مکمل طور پر ایک ہی صنف سے تعلق رکھتا ہے۔ اگرچہ مغربی یورپ میں نینڈرٹل زیادہ نہیں تو 10 ہزار برس تک جدید انسان کا ہم عصر رہا ہے۔ لیکن نینڈرٹل کے DNA کا حالیہ تجزیہ ظاہر کرتا ہے کہ موجودہ یورپی معاشرے میں اس کے جین کوئی خاص حوالہ نہیں رکھتے۔

لہٰذا یہ رائے قائم ہوتی ہے کہ جب دونوں انواع میں جنسی رابطے پیدا ہوئے اور جس کے نتیجہ میں جدید انسان کی آبادی میں بڑے پیمانے پر اضافہ ہوا۔ دیگر چھوٹے گروہوں پر مشتمل آبادیوں کے جین جدید انسان کی بڑی آبادی میں گم ہو گئے اور یوں ان کی اہمیت کم ہو گئی۔

2.5 وسطی حجری تہذیب

اس دور میں ہمارے آباؤ اجداد اس قابل ہو گئے کہ انہوں نے اپنی آبادی میں بہت اضافہ کیا اور اس بڑی آبادی کی ضروریات کو بھی پورا کیا۔ بڑی حد تک یقینی بات ہے کہ انہوں نے یہ صلاحیت ہلکے اوزاروں، جو کہ زیادہ موثر تھے، اور مربوط زبان کے ذریعے اپنے خیالات و معلومات کے بہتر تبادلہ جیسی خوبیوں کی بنیاد پر حاصل کی۔ یہ دونوں خصوصیات اجتماعی کوششوں کے ذریعے جانوروں کے شکار میں بہت کارآمد ہو سکتی تھیں۔ ان بنیادوں پر حاصل کارگر صلاحیت کا عکس تیز رفتار معاشرتی تبدیلی کی صورت میں دیکھا جا سکتا ہے۔ اوزاروں کی اقسام میں نیا اضافہ کر کے تبدیلی کی رفتار تیز کی جا سکتی تھی۔ انہوں نے نہ صرف ہڈیوں بلکہ جانوروں کے سینگوں، لکڑی اور (چین اور جنوب مشرقی ایشیا میں خاص طور سے) بانس اوزاروں کی تیاری کے لئے استعمال کیا۔ لیکن عام طور سے ایسے نامیاتی مادے زیادہ دیر تک محفوظ نہیں رہتے۔ لہٰذا ہمیں قدیم دور کے جو اوزار ملتے ہیں ان میں زیادہ تر حجری اوزار شامل ہیں۔ پھر بھی ہم دیکھ سکتے ہیں حجری اوزاروں کی ترقی کی خاص نوعیت جو پہلے لاکھوں برس میں حاصل ہوئی تھی اب صدیوں میں مکمل ہونے لگی اور پھر صرف چند ہزار برسوں میں اس کا حصول ممکن ہو گیا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ پہلے بلیڈ ٹیکنالوجی چھوٹے حجری اوزاروں کی ٹیکنالوجی میں تبدیلی ہوئی (چھوٹے حجری اوزار اور تیز نوک والے اوزار جو اندازے کے مطابق لکڑی یا ہڈی کے دستوں کے ذریعے استعمال ہوتے تھے Fig 2.9)۔ اس تبدیلی کو عمل پذیر ہونے میں تقریباً 70 ہزار برس کا عرصہ صرف ہوا (100,000-30,000 برس قبل)۔ لیکن پھر اس کے بعد مختصر عرصے کے بعد جدید حجری دور (Neolithic) کے اوزار تشکیل ہو گئے۔ یہ کام صرف 25 ہزار برس میں مکمل ہو گیا (9000 سے 34000 برس قبل تک)۔ یہ عبوری دور، جس میں چھوٹے حجری اوزار نمایاں ہیں، وسطی حجری دور (Mesolithic) کہلاتا ہے۔ جنوبی ایشیا میں قدیم ترین مائیکرو حجری اوزار (اور شاید پوری دنیا

میں) سری لنکا میں ملتے ہیں۔ جہاں فاہین (Fa Hein) غار سے ملنے والے سادہ مائیکروحجری اوزار 34 ہزار برس قدیم ہیں اور ترقی یافتہ نوعیت کے حامل ہیں۔

کچھ مائیکروحجری اوزار مہاشٹر میں چالیس گون کے قریب پٹنے کے مقام سے دستیاب ہوئے ہیں یہ اوزار بالائی قدیم حجری دور کے اوزاروں کے ساتھ ملے ہیں اور 24 ہزار برس قدیم ہیں۔ تو پھر کیا مائیکروحجری اوزاروں کی مہارت سری لنکا سے شمال کی جانب سفر کرنے میں کامیاب رہی تھی۔ اب تک انسانی معاشرے غاروں، چٹانوں، پناہ گاہوں، ٹیلوں اور دیگر ایسے فطری مقامات میں عارضی پناہ حاصل کرنے والے خانہ بدوش گروہوں سے ترقی کر کے نیم متمدن معاشروں میں تبدیل ہو چکے تھے۔ جو سادہ نوعیت کی جھونپڑیوں میں رہتے تھے۔ سری لنکا میں بیلی لینا کے مقام پر وسطی حجری دور کی تہذیب سے گیہوں کے پسے ہوئے دانوں کے شواہد ملے ہیں جو 9 ہزار سے 12 ہزار برس قدیم ہیں (7000 اور 10000 برس قبل مسیح) جس سے ہمیں اندازہ ہوتا ہے کہ جنگلی گیہوں کو پہلے ہی خوراک کے طور پر استعمال کے لئے جمع کیا جا رہا تھا۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ بالائی قدیم دور میں پہلے ہی بانمر 1 کے مقام پر مذہبی عقیدے کے شواہد اور دیوتا کی علامتی نمائندگی موجود تھی، وسطی حجری تہذیب کے مختلف گروہوں میں ایسی مخصوص علامتیں پائی جاتی ہیں۔ جو زیورات پر، جو وہ خوشی سے پہنتے تھے اور پتھروں پر کندہ پائی جاتی ہیں۔ دوسری صنف بعد میں چٹانی یا غار آرٹ میں تبدیل ہوگئی۔ بالائی وسطی حجری تہذیب کے نمائندہ مقامات میں سے سارائی ناہر رائی اور ماہادا اہم ہیں۔ جو وسطی اتر پردیش کے میدانوں میں ایک دوسرے کے قریب ہی پائے جاتے ہیں۔ ریڈیائی کاربن ٹیکنیک کے ذریعے سے سارائی ناہر رائی کی عمر 10 ہزار برس قبل تک (8000BC) معلوم کی گئی ہے۔ ان مقامات سے جو مدفون استخوانی ڈھانچے کھود کر نکالے گئے ہیں۔ وہ طویل قامت (بالغوں کا اوسط: آدمی 180 سم اور عورت 170 سم سے زیادہ)، موٹی ہڈیوں والے قدرے بھاری جسمانی ساخت کے لوگوں کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اوزاروں کی اقسام میں کافی اضافہ ہو چکا تھا۔ مگر ابھی تک ان اوزاروں کی بنیاد متوازی دھار والے بلیڈ کی ٹیکنالوجی پر قائم تھی۔ ہڈی اور پتھر کی نوک والے تیر اور ایک ڈھانچے کی پسلی میں دھنسا ہوا تیر کا پتھریلا سرا ظاہر کرتے ہیں کہ شکاریوں کے زیر استعمال ہتھیاروں میں تیر اور کمان کا اضافہ ہو چکا تھا۔ جانور جو شکار کئے اور کھائے جاتے تھے۔ ان میں زیبو یا ہندوستانی بیل، بھینس، بھیڑ، بکری،

ہرن، سؤر، گینڈا، ہاتھی، کچھوا، ٹرٹل اور مختلف اقسام کے پرندے شامل تھے۔ کوئی معتبر شہادت نہیں ملتی جس کی بنیاد پر کہا جا سکے کہ اس دور میں گائے، بھیڑ یا بکری جیسے جانوروں کو پالتو بنا لیا گیا تھا۔ انسان کی بستیاں جنگلوں میں آباد تھیں اور شکار کئے جانے والے جانور جنگلی ماحول میں پائے جاتے تھے۔

ایسی شہادت ملتی ہے کہ انسان گوشت بھوننے کے لئے آگ استعمال کرتا تھا۔ چونکہ پتھر کے کھرل اور حمام دستے پائے گئے ہیں۔ اس لئے بیج اکٹھے کئے جاتے تھے اور کھرل کئے جاتے تھے۔ اس نوعیت کی سرگرمی سے ظاہر ہوتا ہے کہ لازمی طور پر بیج اکٹھے کر کے ذخیرہ کئے جاتے ہوں گے۔ لیکن ابھی تک پودوں کی کاشت شروع نہ ہوئی تھی۔ ابھی تک انسان دھاگے سے بنے گئے کپڑے استعمال نہیں کرتا تھا۔ غالباً جانوروں کی کھال کے ٹکڑے زیب تن کئے جاتے تھے۔ بالوں کو ہاتھ سے وٹ دے کر رسیاں بنائی جاتی تھیں۔ لیکن کپڑا بننے کی کوئی شہادت نہیں ملتی۔ ابھی تک برتن سازی بھی شروع نہ ہوئی تھی۔ ماہادا سے ہڈیوں کے زیورات (ہار اور بالیاں) ملے ہیں، جو بظاہر عورتیں نہیں بلکہ مرد پہنتے تھے۔ انسانی زندگی ابھی تک بہت زیادہ مشکلات کا شکار تھی۔ ماہادا میں مدفون تیرہ افراد کی عمر کا تعین کیا گیا ہے، اوسط عمر 19 سے 28 برس کے درمیان نکلتی ہے جو کہ غالباً 19 برس کے زیادہ قریب دکھائی دیتی ہے۔ موت کے وقت صرف ایک فرد کی عمر 40 برس سے اوپر تھی۔ جبکہ کوئی بھی 50 برس تک نہ پہنچا تھا۔ مدفن ظاہر کرتے ہیں کہ اس دور کا انسان مذہب اور توہمات سے وابستہ تھا۔ ہڈیوں سے تیار کئے گئے زیورات اور مذبح جانوروں کی ہڈیاں مردوں کے ساتھ دفن کر دی جاتی تھیں۔ جو بعد از موت زندگی کے ہر عقیدے کی نشاندہی کرتی ہیں۔ مردوں اور عورتوں کو دفن کرنے کا طریقہ ایک جیسا تھا اور اگرچہ مشترکہ قبریں ملتی ہیں۔ لیکن ایسے کوئی آثار نہیں ملتے جن سے ثابت ہو کہ ایک کی موت پر دوسرے کو قتل کر کے مرد اور عورت کو اکٹھا دفن کر دیا جاتا تھا تاکہ دوسرے جنم میں وہ ایک دوسرے کا ساتھ دے سکیں۔ ہڈی پر بنی ہوئی تصویر بیلن وادی سے ملی ہے جو کہ مہاراشٹر میں واقع ہے اور مدھیا پردیش میں راجڈی کے مقام سے شتر مرغ کے انڈوں پر کندا نقش و نگار ملے ہیں (شتر مرغ شکار کرنے والوں نے یہ پرندہ ہندوستان سے ختم کر دیا ہے)۔ تشکیلات کا مقصد صرف جمالیاتی تسکین نہ تھی بلکہ ان کی اہمیت گروہی پہچان تھی یا پھر ہو سکتا ہے کہ یہ توہمات پر یقین کا نتیجہ تھیں۔

نارماداوادی میں آدم گڑھ کے مقام سے نسبتاً ترقی یافتہ وسطی حجری تہذیب کی نشاندہی ہوتی ہے۔جس کی تاریخ 8 ہزار برس قبل (6000 ق م) تک جاتی ہے۔ یہاں ہمیں پالتو جانوروں کی ہڈیاں ملتی ہیں جن میں کتا، گائے، بھینس، بھیڑ اور سوٴر شامل تھے۔ یہاں ہرن، سیہہ اور چھپکلی جیسے جنگلی جانوروں کی ہڈیاں بھی برابر تعداد میں ملی ہیں۔ واضح طور پر یہ ایک شکاری معاشرہ تھا جس میں ابتدائی دیہی سماج کا آغاز ہو چکا تھا۔اس کے اوزاروں میں ابھی تک متوازی دھار والے بلیڈ کی تکنیک استعمال ہوتی تھی۔ لیکن اوزاروں میں کافی تنوع موجود تھا جن میں کدال، برما وغیرہ شامل تھے۔ مٹی کے برتن بھی ان کے زیر استعمال تھے جو ہاتھوں سے تیار کئے گئے۔

یہ لوگ پہاڑی پناہ گاہوں میں آباد تھے اور ہندوستان میں غالباً یہی لوگ تھے جنہوں نے غاروں میں تصویر کشی کی ابتدا کی۔ بھوپال کے نزدیک بھم بٹیکا پہاڑی پناہ گاہوں میں قدیم ترین تصویریں 6 ہزار قبل مسیح میں بنائی گئی معلوم ہوتی ہیں (کاربن 14 کی تکنیک میں اکثر یہ زیادہ قدیم ثابت ہوتی ہیں) ان تصویروں میں انسان کو تیر اور کمان سے جانوروں کا شکار کرتے دکھایا گیا ہے۔ انسان کی تصویر چھڑی کی مانند لمبی اور پتلی ہے۔ یہاں ایک خاص اہم تصویر ہے جس میں عورت کو سر پر بوجھ اٹھائے ہوئے دکھایا گیا ہے (Fig 2.12)۔ان تصویروں میں کسی خاص شخصیت کو نمایاں اور منفرد نہیں دکھایا گیا۔ جس سے یہ تاثر پیدا ہو سکے کہ معاشرے میں عام اور خاص لوگوں کی علیحدہ پہچان تھی۔ یہاں زراعت حتیٰ کہ زراعت کے ابتدائی آغاز کے بارے میں بھی کوئی تاثر نہیں ملتا۔ یہاں ایک مورنی کی تصویر ہے جو کہ حقیقی جمالیاتی ذوق کی نشاندہی کرتی ہے۔

2.1 نوٹ

قدیم عمریں معلوم کرنے کا طریقہ:

ماہرین آثار قدیم کی زبان میں ماقبل تاریخ میں وہ دور شامل ہے جس کے بارے میں کوئی تحریری شہادت دستیاب نہیں ہے۔ جہاں ہمیں تحریری مواد مل جاتا ہے وہاں سے ہم تاریخ کے دور میں داخل ہو جاتے ہیں۔ پروٹو ہسٹری (Proto history) سے مراد تاریخ کا وہ دور ہے جس میں لکھی گئی تحریروں کو ہم ابھی تک نہیں پڑھ سکے یا ان تحریروں کو پڑھنا دشوار ہے۔ لیکن ترقی یافتہ معاشروں کے ساتھ تقابل کر کے ہم ان تہذیبوں کے بارے میں فہم و ادراک

حاصل کر سکتے ہیں۔

ہم نے جس کلچر کو باب 2 میں دیکھا ہے اور باب 3 میں جس پر بات کریں گے۔اس کا تعلق ماقبل تاریخ (Pre history) سے ہے۔ کیونکہ اس کے بارے میں ہماری تمام معلومات اس دور کی طبعی باقیات سے ماخوذ ہیں۔اس دور کے بارے میں عصری معلومات حاصل کرنے کے لئے کوئی تحریری ریکارڈ موجود نہیں ہے۔لیکن ایسے مختلف طریقے دریافت ہو چکے ہیں۔ خاص طور سے طبعی سائنس کی ترقی سے ممکن ہو گیا ہے کہ ہم مخصوص مقامات سے ملنے والی محفوظ باقیات کی عمر کا تعین کر سکتے ہیں اور یوں اس دور کی تہذیب کے بارے میں معلوم کر سکتے ہیں۔

آ ثار قدیمہ کی کھودائیوں کے دوران پہلی نظر میں ہم دیکھتے ہیں کہ مختلف تہذیبوں کی مدفون باقیات مختلف ارضی تہوں میں محفوظ پائی جاتی ہیں۔

کھودائیوں کے دوران میں نظر آنے والی تہوں کے مشاہدہ سے ہم ان کی عمر کا صحیح تعین نہیں کر سکتے۔ پھر بھی ہم ایک ترتیب کی تشکیل کر سکتے ہیں۔ کیونکہ عام اصول کے مطابق نیچے والی تہہ اوپر والی تہہ سے پرانی ہوگی اور قدیم تہذیب کی نمائندہ ہوگی۔ایک ہی مقام پر مدفون ہڈیوں کی اضافتی عمر (حقیقی نہیں) کا تعین ہڈیوں میں پائی جانے والی فلورین، نائٹروجن اور یورینیم کی مقدار سے کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ جیسے جیسے ہڈی پرانی ہوتی ہے۔اس میں فلورین اور یورینیم کی مقدار میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ جبکہ نائٹروجن کی مقدار کم ہوتی رہتی ہے۔اس نوعیت کی پیمائش سے ہم اندازہ کر سکتے ہیں کہ کونسی ہڈیاں پرانی تہذیب اور کونسی بعد کی تہذیب سے تعلق رکھتی ہیں۔دو تہوں کے درمیان پائی جانے والی تہہ کی موٹائی سے بھی ہم اندازہ کر سکتے ہیں کہ پہلی اور تیسری تہہ کے درمیان طویل عرصہ حائل ہو سکتا ہے۔

حقیقی عمروں کا تعین کرنے کے لئے ، جس میں ہم ایک قابل استعمال ترتیب کی تشکیل کر سکتے ہیں، کئی طریقے وضع کئے جا چکے ہیں۔عمروں کا تعین کرنے والے دو ایسے اہم طریقوں کی بنیاد تابکاری اور مقناطیسیت کے اصولوں پر قائم ہے۔لہٰذا قدیم اشیاء کی عمر کا تعین کرنے کے لئے (100,000 سے 3000 ملین برس تک) پوٹاشیم۔آرگون (K.Ar) کی تکنیک استعمال ہوتی ہے۔جس کی بنیاد تابکاری کے اصول پر استوار ہے۔چٹان کے کسی ٹکڑے میں K40 اور Ar40 کی مقدار معلوم کر کے اس کی عمر کا تعین ہو سکتا ہے۔

قدیم عمروں کا تعین کرنے کے لئے (200 ملین برس سے 780,000 برس قبل تک) قدیم مقناطیسیت (Paleo-megnatism) دوسرا اہم طریقہ ہے۔ سمندری چٹانوں اور پرت دار تہوں میں مقناطیسی ہیئت کی وہ نوعیت محفوظ ہو جاتی ہے جو کہ ان کی تشکیل کے وقت موجود تھی، تاریخ کے مخصوص معلوم اوقات میں (جن کا تعین مقناطیسی چٹانوں پر K-Ar تکنیک سے کیا گیا) مقناطیسی سمتیں تمام دنیا پر بالکل الٹ گئیں۔ آتش فشانی چٹانوں اور پرت دار تہوں کی عمر کا تعین مقناطیسی نوعیت کی بنیاد پر کیا جا سکتا ہے۔ یہ عمر ایسی فاسلز کے لئے بھی درست ہوگی جو ان چٹانوں میں پائی جاتی ہیں۔ گذشتہ 50 لاکھ برسوں کے دوران ایسی چار اہم تبدیلیوں سے ہم آگاہ ہیں جن میں مقناطیسی سمتیں بالکل الٹ ہو گئیں۔

ان دو طریقوں میں اب نئے طریقوں کا اضافہ بھی کیا جا رہا ہے۔

تابکاری پگڈنڈیوں کے ذریعے سے چٹانوں کی عمر کا تعین ہونے لگا ہے۔

یہ طریقہ مخصوص معدنی عناصر کی عمر کا تعین کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جو چٹانوں میں پائے جاتے ہیں۔ تابکار ایٹموں کے پھوٹنے سے خارج ہونے والے ذروں کے بنائے ہوئے غیر نمایاں راستوں یا ریڈیائی پگڈنڈیوں کی تعداد شمار کر کے عمر کا تعین کیا جاتا ہے۔ اس طریقہ کے ذریعے ہم 1000 ملین برس سے 5 لاکھ برس تک قدیم اشیاء کی عمر معلوم کر سکتے ہیں۔

تابکاری فشار کی پیمائش کرنے کے لئے مختلف طریقے استعمال کئے جا سکتے ہیں، جیسا کہ یورینیم۔تھوریم (U-Th) طریقہ جس کے ذریعے ہم 350,000 برس تک اس سے قدیم اشیاء کی عمر معلوم کر سکتے ہیں۔ ہندوستان میں قدیم حجری دور کے کئی ایک مقامات کی عمر کا تعین کرنے کے لئے (U-Th) تکنیک استعمال کی گئی ہے۔ ان طریقوں سے معلوم کی گئی قدیم ادوار کی عمروں کا حوالہ دینے کے لئے عام طور سے Myo یا My (ملین برس قبل) اور Kya یا Ky جیسے اختصار یئے استعمال کئے جاتے ہیں۔

کم طویل عمریں معلوم کرنے کے لئے اور جہاں زیادہ واضح تعین کی ضرورت ہوتی ہے تابکار کاربن کا طریقہ انتہائی اہم ثابت ہے جو کہ تمام نامیاتی مادوں میں پایا جاتا ہے۔ نامیاتی مادہ جب زندگی سے محروم ہو جاتا ہے تو اس میں کاربن 14 (C^{14}) کی مقدار ایک مستقل شرح رفتار سے کم ہونے لگتی ہے جو قبل اس کے زندہ حالت میں کاربن 12 (C^{12}) کے ساتھ مخصوص مقداری

توازن قائم رکھتی ہے۔کاربن 14 میں شرح کمی ہمیں معلوم ہے(کاربن 14 کی آدھی عمر 5730 برس ہے)اس طرح کسی بھی مردہ جسم میں کاربن 14 اور کاربن 12 کے مقداری توازن کی پیائش کرکے ہم معلوم کرسکتے ہیں کہ ہمارے زیرِغور مردہ نامیاتی ٹکڑا کب زندگی کی روانی سے علیحدہ ہوا۔ 1949ء میں اس طریقہ کی دریافت کے کچھ دیر بعد تک یہ معلوم ہوگیا گیا کہ کاربن 14 میں کمی کی موجودہ شرح کی بنیاد پر ہم 8000 قبل مسیح سے قدیم اشیاء کی عمر کا تعین کرنے کے لئے اس طریقہ کو استعمال نہیں کیا جاسکتا۔جس کی وجہ کونیاتی ریڈیائی اخراج میں کمی بیشی کا اصول ہے۔اس کا تعین خاص طور سے کاربن 14 طریقہ سے متعین عمروں اور موسمی تفاوتوں (Dendro chronology) کی ترتیب میں تقابلی جائزہ کی بنیاد پر ہوا۔موسمی تفاوتوں کی خاص ترتیب درختوں کے سالانہ دائروں کے مطالعہ اور شماریات کی بنیاد پر استوار ہوتی ہے۔ کیونکہ تنوں کے سالانہ نشوونمائی دائروں میں رجحان پایا جاتا ہے کہ یہ خشک موسم میں پتلے رہ جاتے ہیں جبکہ مرطوب موسم میں ان کی موٹائی بڑھ جاتی ہے۔ پرانے مردہ درختوں کے تنوں میں سالانہ دائروں کا تقابل کرکے امریکی ریاست کیلیفورنیا میں 7 ہزار برس قبل تک خشک اور مرطوب موسموں کی مسلسل ترتیب کا تعین کیا جا چکا ہے۔لیکن کاربن طریقہ کے ذریعے ان مردہ درختوں کی عمر کا تعین مطابقت ظاہر نہیں کرتا۔اس کمی بیشی کو صرف شماریاتی کلیہ (Caliberation) کی مدد سے درست کیا جاسکتا تھا۔جس کا مطلب کاربن 14 طریقہ سے معلوم شدہ عمروں میں مخصوص برسوں کا اضافہ ہے، کیونکہ 8000 قبل مسیح سے مزید پیچھے کاربن 14 میں کمی کی شرح مختلف ہو جاتی ہے۔قدیم مصر اور عراق سے ترتیب وار ملنے والے دستاویزی شواہد کی بنیاد پر طے شدہ تاریخ اور کاربن طریقہ سے معلوم کی گئی عمر میں بہت مناسب مطابقت سامنے آگئی۔جبکہ کاربن طریقے کی دریافت کو شماریاتی کلیہ سے دریافت کیا گیا۔اس لئے 8000 قبل مسیح سے پیچھے کی کاربن 14 طریقہ سے معلوم ایسی تاریخ پر انحصار نہیں کرنا چاہئے جس کو درست نہ کیا گیا ہو۔کیونکہ جیسے ہم مزید پیچھے جاتے ہیں کاربن 14 میں کمی کی شرح میں بڑی حد تک اختلافی نوعیت پیدا ہو جاتی ہے۔اس طرح کاربن طریقہ سے جس چیز کی عمر 3000 قبل مسیح تک سامنے آتی ہے۔اس کو درست کہا جائے تو وہ عمر 3700 قبل مسیح تک قرار پاتی ہے۔ درختوں میں سالانہ دائروں کی بنیاد پر کاربن تاریخ کو درست کرنے کی استطاعت اب 8000 قبل مسیح تک موجود ہے۔جس سے مراد ہے کہ 8000 قبل مسیح کی کاربن

تاریخ کو درست کریں گے تو 9350 قبل مسیح قرار پائے گی۔ کورل چٹانوں کی بنیاد پر کاربن ڈیٹنگ کی کلیاتی درستگی 18000 قبل مسیح تک ممکن ہے۔ جس سے مراد ہے کہ کاربن طریقہ میں جس کی عمر 18000 قبل مسیح تک سامنے آتی ہے اس کی تصحیح شدہ عمر 21695 قبل مسیح تک قرار پائے گی۔ اس سے قدیم ادوار کی تاریخوں کا تعین کرنے کے لئے کاربن طریقہ پر انحصار کرنا پڑتا ہے۔ کیونکہ ان کی تصحیح کرنے کے لئے کوئی دوسرا اشاریاتی پیمانہ ابھی دستیاب نہیں ہے۔ 40 ہزار برس قبل مسیح سے پیچھے ماضی کا تعین کرنے کے لئے کاربن طریقہ پر بھروسہ کمزور ہے۔ لہٰذا اس کے لئے ایک معیاری تکنیک استعمال ہوتی ہے جسے AMS (Acelerator Mass Spectrometer) کہا جاتا ہے۔ اس تکنیک کی مدد سے ایک لاکھ برس قدیم نامیاتی مادوں کی عمر کا تعین کیا جا سکتا ہے۔ کاربن طریقہ سے معلوم کی گئی تاریخوں، جن کو ہمیشہ ایک معیاری پیمانہ سے تصحیح کر کے امکانی طور پر درست بیان کیا جاتا ہے، بعض اوقات چٹانی تہوں کی واقعاتی ترتیب سے متصادم ہو جاتی ہے (جیسا کہ نیچے والی پرت اوپر والی پرت سے کم عمر ثابت ہوتی ہے) یا دوسری نوعیت کا کوئی غیر منطقی بڑا اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ کئی عوامل اس صورت حال کا باعث ہو سکتے ہیں مثلاً مختلف پرتوں سے حاصل کئے گئے نمونوں میں گڑبڑ سے ماہرین کی معلومات غلط ہو سکتی ہیں، اوپر نیچے پرتوں میں موجود نامیاتی مادوں کی ایک دوسرے میں ملاوٹ غلطی کا باعث ہو سکتی ہے یا پھر لیبارٹری عمل میں کوئی غلطی اس کا سبب ہو سکتی ہے۔ ایسی صورت میں تاریخوں کا تعین امکانات کی بنیاد پر ضروری ہو جاتا ہے۔

کاربن 14 تاریخوں کو عام طور پر 'BP' (Before Present) لکھا جاتا ہے۔ جبکہ موجودہ برس سے مراد 1950 لیا جاتا ہے۔ اس لئے کسی بھی مدت کو قبل مسیح سن میں تبدیل کرنے کے لئے اس سے 1950 کو منہا کیا جاتا ہے۔ اگر متعین مدت کم واقع ہو تو اس کو 1950 میں سے منہا کر کے سن عیسوی میں تبدیل کیا جاتا ہے۔ اس لحاظ سے BP 3000، 1050 قبل مسیح میں تبدیل ہو جائے گی۔ جبکہ BP 500، 1450 قرار پائے گی۔

اگرچہ ابتدائی طور پر قبل آج کے (BP) کا اطلاق کاربن طریقہ سے معلوم مدت پر ہوا۔ مگر اب یہ دیگر طریقوں سے معلوم تاریخوں کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے۔ ایسی اشیاء جن کو آگ دی گئی ہو ان کی عمر کا تعین کرنے کے لئے جو تکنیک استعمال ہوتی ہے تھرمو لیومی نیسنس (TL)

کہلاتی ہے۔اس تکنیک کی مدد سے مٹی کے ظروف کی عمریں معلوم کی گئی ہیں۔اصول یہ ہے کہ جب چکنی مٹی کو آگ دی جاتی ہے تو اس میں موجود ریت اور سلی کون (کوآرٹز) کے ذریعے توانائی خارج کرتے ہیں۔ٹھنڈا ہونے پر کوآرٹز دوبارہ سے توانائی جمع کرنے لگتے ہیں۔دوبارہ سے کوآرٹز میں جمع ہونے والی توانائی کی پیمائش سے معلوم کیا جاسکتا ہے کہ کتنی مدت پہلے اس برتن کو آگ دے کر تیار کیا گیا تھا۔اس طریقہ کی مدد سے 5 لاکھ برس قبل تک مدت کا تعین کیا جاسکتا ہے۔اب اس تکنیک کو مزید توسیع دے کر مٹی اور پتھروں کی عمر کا تعین کرنے کے لئے بھی استعمال میں لایا جانے لگا ہے۔جن کو آگ دے کر تیار کیا گیا۔اس طرح یہ تکنیک ہمیں ان باقیات اور آثار کی عمر کا تعین کرنے میں مدد دے سکتی ہے۔جن کا تعلق ظروف سازی سے قبل کے دور سے ہے۔

ایک اور طریقہ ہے جو OSL (Optically Simulated Luminescence) کہلاتا ہے۔اس کا اصول یہ ہے کہ جب معدنیات مٹی کے نیچے دب جاتی ہیں تو ان میں روشنی کے لئے حساس الیکٹران مقدار میں بڑھنے لگتے ہیں۔ایسی معدنیات کو نکال کر روشنی میں رکھا جائے تو ان کے الیکٹران روشنی خارج کرنے لگتے ہیں جو انہوں نے جذب کی ہوتی ہے۔روشنی کی اس مقدار کی پیمائش کر کے ہم معلوم کر سکتے ہیں کہ معدنیات کتنی مدت کے لئے زمین کے نیچے دفن رہی ہے۔

آخری ایک طریقہ اور بھی ہے جو ESR (Electron Spin Resonance) تکنیک کہلاتا ہے۔جو حال ہی میں زیر استعمال آیا ہے۔معدنیات، درختوں کی بیرونی پرت، گھونگے اور کورل کی عمروں کا تعین کرنے کے لئے اس تکنیک کو استعمال کیا جاتا ہے۔10 ہزار سے 10 لاکھ برس تک عمر کا تعین، اس تکنیک کے ذریعے ممکن ہے۔

❋❋❋❋❋

جدید حجری انقلاب:
زراعت کا آغاز اور جانوروں کا استعمال

عرفان حبیب/ترجمہ: پروفیسر طفیل ڈھانہ

3.1 جدید حجری انقلاب سے کیا مراد ہے

ابتدائی اوزار ایک پتھر کو دوسرے پر مار کر بنائے جاتے تھے۔ لٰہذا وہ کھردرے اور غیر متوازن ہوتے تھے۔ بہت دیر بعد ایک مرحلہ پر ان میں رگڑ کے ذریعے تیار ہونے والے اوزار شامل ہونے لگے جو کہ ایک پتھر کو دوسرے پر رگڑ کر بنائے جاتے تھے یا پھر ایک بڑے پتھر کی سل پر ہاتھ سے نرم پتھر کو رگڑا جاتا تھا۔ اس طرح ان اوزاروں کی سطح ہموار تھی اور مناسب گولائی کے ساتھ ہیئت بھی متوازن تھی۔ ان کے پھل بھی زیادہ تیز دھار بنائے جا سکتے تھے۔ وہ کلہاڑی کی مانند کارگر اوزار تھے، جن کے کنارے ہموار اور لمبے ہوتے یا کھودائی میں استعمال ہونے والی نوکدار کدال یا پھر تیروں کی نوکیں۔ یہ سب قدیم حجری دور اور وسطی حجری دور کے اوزاروں کی نسبت بہت کارگر اور موثر تھے۔ معروف ماہر آثار قدیمہ گورڈن چائیلڈ (1892-1957) کا موقف ہے کہ جدید حجری دور یا نیولیتھک دور کے اوزاروں کی تخلیق انسان کی مادی زندگی میں بہت اہم تبدیلیوں کی موجب ہے۔ رگڑے ہوئے ایسے اوزار جو بیجوں کا چھلکا اتارنے کے لئے انسان کی ضرورت تھی پتھر پر چوٹ لگانے اور رگڑنے کے ذریعے تیار کئے جا سکتے تھے۔ باب 2.4 میں ہم نے دیکھا کہ سرائے نہار رائے اور مہادا میں پتھر کی سلیں اور باٹ مل چکے ہیں۔ جو کہ 8 ہزار قبل مسیح کے دور سے تعلق رکھتے ہیں اور بظاہر جنگلی گیہوں کو پیسنے کے لئے استعمال ہوتے تھے۔

(مغربی ایشیا سے ایسے حمام اور دستے مل چکے ہیں جن کا تعلق 9 ہزار قبل مسیح سے ہے) چونکہ سل اور باٹ میں ایک دوسرے سے رگڑ کھانے کے باعث پتھر کی سطح ہموار ہوئی ہو گی۔ اوزار تیار کرنے والوں کو اس تجربہ کے ساتھ، ہموار سطح والے اوزار تیار کرنے کا امکان سوجھ گیا ہو گا۔

چائیلڈ کا موقف ہے کہ جب جدید حجری اوزار بننا شروع ہو گئے تو ان اوزاروں نے زمین میں کاشت کو پہلے کی نسبت آسان کر دیا ہو گا۔ یہ تبدیلی رونما ہوئی ہو گی جب انسان نے محسوس کر لیا کہ وہ اپنے آپ کو جنگلی گیہوں کو جمع کرنے تک محدود نہیں رکھ سکتے تھے۔ بلکہ بیجوں کو زمین میں کاشت کر کے خود اپنی خوراک میں اضافہ کر سکتے تھے۔ (غالباً یہ عورتوں کی سمجھ تھی کیونکہ جنس کی بنیاد پر تقسیم کار میں عورتیں جڑیں اور بیج جمع کرتی تھیں جبکہ مرد شکار کرتے تھے)۔ ابتدائی خام اوزاروں کی نسبت تیز دھار حجری کلہاڑی درختوں کو کاٹ کر زمین ہموار کرنے کے لئے بہت موزوں تھی اور تیز نوک پتھر والی کھودائی کی چھڑیوں (ابتدائی کسی) کی مدد سے بیج کاشت کرنے کے لئے زمین کو مناسب طور پر نرم کیا جا سکتا تھا۔ ہموار اور تیز دھار بھالے اور تیز نوک تیر سے شکار بھی آسان ہو گیا۔ لہٰذا ان اوزاروں کے سبب وہ فاصلے کم ہو گئے جو شکاریوں کو شکار کی تلاش میں طے کرنے پڑتے تھے۔ دیگر معاملات میں بھی بہتری آئی جس کو ہم براہ راست جدید حجری اوزاروں کا کارنامہ نہیں کہہ سکتے۔ لیکن یقینی طور سے زراعت کے ساتھ وابستہ کر سکتے ہیں۔ جیسے جیسے کاشت کو وسعت ملی، گائے کو پالنے کا رواج مستحکم ہوتا گیا۔ فصلوں کے ڈنٹھل یا بھوسا گائے کے لئے چارے کے طور پر کام آیا، جس سے دودھ اور گوشت حاصل ہوتا تھا اور اس سے شکار پر انحصار کم کرنے میں مدد ملی۔ خوراک کی فراہمی میں اضافہ ہو جانے سے انسانی آبادی میں اضافہ ہوا اور اس نے دیہات آباد کر کے زرعی آبادیاں قائم کیں۔ اب ایسا ہو سکتا تھا۔ وقت گزرنے کے ساتھ یہ آبادیاں فالتو پیداوار حاصل کرنے کے قابل ہو گئیں۔ جس سے مراد یہ ہے کہ کسان اپنی ضرورت سے زیادہ خوراک پیدا کرنے لگے۔ گارے اور کچی اینٹوں کے استعمال سے تعمیرات کے ذریعے فالتو غلے کو ذخیرہ کرنا ممکن ہو گیا۔ غیر زرعی لوگوں کی جانب سے اس فالتو غلے پر ہاتھ صاف کیا جا سکتا تھا۔ قوت کے ذریعے حقوق کا معاملہ طے کرتے ہوئے ایسا ہوا اور پھر یہ عمل قبیلوں میں رواج پا گیا۔ فالتو پیداوار کی لوٹ کھسوٹ کے نتیجے میں معاشرتی طبقے، نجی ملکیت اور ریاست کا وجود نمودار ہوا۔

یہ سارا سلسلہ اس عمل کی تشکیل کرتا ہے جس کو گورڈن چائیلڈ جدید حجری دور کے انقلاب کا نام دیتا ہے۔ اس کے بعد بہت سارے نئے شواہد سامنے آ چکے ہیں اور ہم بہت اچھے طریقے سے سمجھ سکتے ہیں کہ ہمارے اپنے خطے میں اس حوالے سے کیسی تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ وادی سندھ کی مغربی پٹی پر مہر گڑھ کے مقام پر (بلوچستان) میں ہم اس انقلاب کے اہم واقعات دیکھ سکتے ہیں جو کاربن تکنیک کے مطابق 7000 سے 3800 برس قبل مسیح تک قدیم قرار پاتے ہیں۔ چائیلڈ کے اس جدید حجری انقلاب کے نظریہ کے ناقدین ایک اہم اعتراض طویل مدت کی بنیاد پر اٹھاتے ہیں۔ جیسا کہ مہر گڑھ کے حوالہ سے یہ مدت 3000 برسوں تک طویل ہے۔ وہ اس موقف کو نامناسب قرار دیتے چونکہ انقلاب سے مراد ہوتا ہے مختصر مدت میں تبدیلیوں کا تیز عمل۔ لیکن اس حوالہ سے ہمیں جدید حجری دور میں تبدیلیوں کی رفتار کو اس سے قبل دور میں تبدیلیوں کی رفتار سے موازنہ کر کے دیکھنے کی ضرورت ہے۔ سابقہ وسطی حجری دور، جس کی خاص پہچان ہلکے حجری اوزار ہیں، ہندوستان کے بڑے حصے پر اس کی مدت کا دورانیہ 25000 برس تھا اور اس دور کا انسان بنیادی طور سے شکاری اور خوراک اکٹھی کرنے تک محدود رہا۔ جب جدید حجری تکنیک کا آغاز ہوا تو آٹھویں حصے سے بھی کم مدت میں ایک بڑی تبدیلی رونما ہوگئی۔ اس کو پاکستان کی مغربی سرحد پر دیکھا جا سکتا ہے جو کہ کاربن تکنیک کے مطابق 7 ہزار برس قدیم ہے۔ یہ جدید حجری دور کا اضافتی طور پر مختصر مرحلہ ہے، جو انسان کی سماجی زندگی میں بے پناہ تبدیلیوں کا موجب بنا، لہٰذا اس کے لئے انقلاب کی اصطلاح مناسب قرار پاتی ہے۔

مغربی سرحد پر پہلی زرعی آبادیاں (7000-4000BC)

سائنسی معلومات کی روشنی میں دیکھیں تو نظر آتا ہے کہ کاربن طریقہ کے مطابق 10,000 سے 8500 قبل مسیح تک جدید حجری تکنیک شام اور فلسطین کے نطفی لوگوں کے استعمال میں آ چکی تھی۔ امکان دکھائی دیتا ہے کہ کم از کم 10,000 قبل مسیح تک جدید حجری انقلاب ہندوستان کے دروازے پر دستک دے رہا تھا۔ لیکن اس کے لئے ہمیں ایک لاوارث تحقیق پر بھروسہ کرنا پڑتا ہے۔ جس کی رو سے شمالی افغانستان میں واقع گھرائے اسپ (Ghar-i-Asp) یا اک کیروک II کے مقام پر ملنے والی ارضی پرت ہے جس میں ظروف نہیں ہیں بلکہ جدید حجری دور کے اوزار ملے

ہیں۔ کاربن طریقہ کے مطابق ان اوزاروں کی عمر کا تعین 10,000 برس قبل مسیح کیا گیا ہے۔ اس سے زیادہ قابل بھروسہ مقام گھرائے ماریا اک کروک I ہے جو پہلے مقام کے قریب ہی واقع ہے۔ یہاں ملنے والے اوزاروں کو 7500 قبل مسیح تک قدیم قرار دیا گیا ہے۔ محسوس ہوتا ہے کہ یہاں بھیڑ اور بکری کو پہلے ہی پالتو بنا لیا گیا تھا۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جدید حجری طریقے پورے افغانستان تک پھیل گئے ہوں گے لہٰذا اس کے بعد وہ وادی سندھ میں داخل ہو سکتے۔ درہ بولان کے نیچے کچھی کے میدان میں، جو کہ بلوچستان میں شامل ہے مگر جغرافیائی لحاظ سے صرف وادی سندھ کا حصہ ہے میں واقع ایک فیصلہ کن مقام مہرگڑھ ہے۔ جہاں خاص طور سے جدید حجری انقلاب کا ہر مرحلہ محفوظ ملتا ہے۔ اس کے قدیم ترین مرحلے یا دور I میں بھی (مہرگڑھ I)، جو کہ تقریباً 7 ہزار قبل سے 5 ہزار قبل مسیح تک طویل ہے (کاربن 14 طریقہ کے مطابق) گاؤں کے رہائشی دھوپ میں سکھائی ہوئی کچی اینٹوں سے تعمیر کیے گئے گھروں میں رہتے تھے۔

بیجوں کی موجودگی اس معاشرے میں زرعی کلچر کی تصدیق کرتی ہے۔ گھونے بیجوں والے چھ قطاری جو کے بیج بڑی مقدار میں ملے ہیں۔ دوسری اقسام میں چھ قطاری اور دو قطاری چھلکا دار ثانوی انواع شامل ہیں۔ جبکہ گندم سے مشابہہ بیج نرم اور سخت، کم مقدار میں ملے ہیں۔ گیہوں کی یہ کاشت غالباً مغربی ایشیا سے اس خطے تک آئی تھی۔ ایسا لگتا ہے کہ زرعی کلچر سے جانوروں کو پالتو بنانے کی تحریک پیدا ہوئی۔ بکریاں تو پہلے ہی پالی جارہی تھیں اور کوہان والے بیل (جو ہندوستان کی خاص نسل ہے یا زیبو بیل اور گائے) اور بھیڑوں کو جنگل سے پکڑ کر ان کو سدھانے اور نسل کشی کا آغاز بھی ہو گیا۔ جنگلی جانور بشمول بھینس، جس کو ابھی تک پالتو نہیں بنایا گیا تھا، خوراک کا اچھا وسیلہ تھے لہٰذا ابھی تک شکار ایک اہم رواج تھا۔ اس مقام پر مختلف انواع کے جدید حجری اوزار پائے گئے، جن میں سلیں، چٹو، پسائی والے پتھر، پیالے اور علاوہ اس کے تیز دھار چھوٹے تیر اور دوسرے اوزاروں کے ساتھ ہڈی کے اوزار شامل ہیں۔ ارضی تہوں میں مدفون اشیاء پر مزید غور کرنے سے سجھائی دیا ہے کہ اس تہذیب کا دور اول لاسرامک مرحلہ تھا۔ جس سے مراد ہے کہ اس میں مٹی کے برتن بنانے کا رواج نہ تھا۔ یہاں ہمیں ایسے آثار دکھائی دیتے ہیں جن سے نرم شاخوں سے ٹوکریاں بنانے اور جانوروں کی اون اور بالوں سے کپڑے بننے کا اندازہ ہوتا ہے۔

مردوں کو دفن کیا جاتا تھا۔ مرحوم کے ساتھ اس کے زیورات بھی دفن کیے جاتے تھے۔ جن

ہیں پتھر کے منکوں سے بنے ہاراور گھونگوں کے خول سے تیار چوڑیاں شامل تھیں۔ دستکاری کے نمونوں اور گیہوں کو ذخیرہ کرنے کے گوداموں کی موجودگی سے پتہ چلتا ہے کہ معاشرہ طبقاتی تقسیم کا شکار ہو چکا تھا۔ جس میں غاصب اور اہم لوگ فالتو پیداوار کے بڑھتے حصے پر قابض ہوتے تھے وراس فالتو پیداوار کے بدل میں دستکاری کی قیمتی تخلیقات حاصل کرتے تھے۔ لہٰذا زرعی کلچر کی پیداوار نے نہ صرف یہ کہ جانوروں کو پالتو بنانے کا عمل تیز کیا۔ بلکہ زرعی اوزاروں کی ترقی کے لئے بھی بنیاد فراہم کی۔ پانچویں ہزاروی قبل مسیح (5000-4000BC) کے دوران مہر گڑھ ارتقا کے دوسرے مرحلے میں داخل ہوا۔ لوگوں کا مزاج وہی تھا جو پہلے مرحلے میں رہا۔ اہم تبدیلیوں کے ساتھ یہاں ورثے کے تسلسل کو ظاہر کرنے والے کئی شواہد ملتے ہیں۔ کچی اینٹوں سے گھر بنانے کا سلسلہ جاری رہا۔ مگراب اینٹوں کے مختلف نمونے تیار کر لئے گئے تھے۔ ایسی تعمیرات جو اناج ذخیرہ کرنے کے گودام دکھائی دیتی ہیں۔ ان کی وسعت میں اضافہ ہوا۔ یہ ان شہادتوں میں ایک ہے جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس دور میں زراعت کی ترقی ہوئی۔ دندانے دار بلیڈ والی پتھر کی درانتی ہمارے خطے میں کٹائی کے لئے استعمال ہونے والا قدیم ترین خاص اوزار ہے۔ یہاں ملنے والے گندم اور جو کے بیجوں کا تعلق ایسی اقسام سے ہے، آبپاشی جن کی ضرورت ہے۔ کم بارش والے اس علاقے میں ایسی اقسام کا تحفظ ڈیموں کے ذریعے کیا جا سکتا تھا جو بلندی سے بہنے والی نہروں کے پانی سے بھرے جاتے تھے۔ پانی پر اس نوعیت کے کنٹرول نے لوگوں کو کپاس کی فصل کاشت کرنے کے قابل بنایا۔ مہر گڑھ II سے بڑی مقدار میں ملنے والا بنولہ پارچہ بافی میں استعمال ہونے والی فصل کی کاشت کا، معلوم تاریخ میں (4000BC سے پہلے) قدیم ترین ذخیرہ ہے۔ لہٰذا دنیا میں زرعی کلچر کی تاریخ میں یہ ایک اہم ترین حوالہ ہے۔ 4 ہزار قبل مسیح تک یہاں بکریوں کے قد میں کافی کمی واقع ہو چکی تھی اور بھیڑوں کے قد میں کمی شروع ہو چکی تھی۔ یہ ان جانوروں کو پالتو بنانے کے یقینی آثار ہیں۔ ابھی تک زیبو نسل کی گائے جنگلی ماحول میں پائی جاتی تھی۔ لیکن ہڈیوں کی مدد سے ہم نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ گوشت کے لئے انسان کا انحصار پالتو جانوروں پر بہت بڑھ چکا تھا۔

اس مرحلہ کے دوران تخلیقی عمل میں ترقی کے حوالہ سے خوبصورت جدتوں کا اضافہ ہوا۔ ابتدائی طور پر اس دور میں ظروف سازی کی ترقی ہوئی۔ آغاز میں گیلی مٹی کے پیڑے بنا کر اوران

کوایک کے اوپر دوسرا رکھتے ہوئے ایسے برتن بنائے جاتے تھے۔ جو دیکھنے میں بھدے مگر خشک ہونے کے بعد قابل استعمال ہوتے تھے۔ اس کے بعد ٹوکریوں کو سانچے کے طور پر استعمال کیا جانے لگا۔ سیمنٹ کی جگہ ٹوکریوں میں اسفالٹ یا پتھریلا برادا ڈال دیا جاتا تھا اور ٹوکریوں کو آگ لگا دی جاتی تھی۔ اس طرح مٹی کے برتن میں مضبوطی آ جاتی تھی۔ 4000 قبل مسیح کے قریب دوسرے مرحلے کے اختتام پر یہاں کمہار کا چاک استعمال ہونے لگا تھا۔ ہر ایک جدید ایجاد جو تقریباً 5000 ہزار برس قبل مسیح میں مغربی ایشیا میں نمودار ہوئی مہر گڑھ تک پہنچ گئی۔

اس متوازی پہیے پر برتنوں کو تیز رفتاری سے گھمایا جاتا تھا۔ جس سے ان میں توازن اور خوبصورتی پیدا ہو جاتی تھی جس کا صرف ہاتھوں کی گھڑائی میں تصور بھی محال تھا۔ لہٰذا یہ حقیقی اعتبار سے کم وقت میں زیادہ پیداوار فراہم کرنے والی ایجاد تھی۔ جس سے ظروف سازی میں آسانی پیدا ہوئی اور تمام لوگوں کو برتن فراہم کرنا ممکن ہو سکا۔ ابھی تک انسان کا انحصار ہڈی اور پتھر کے اوزاروں پر تھا۔ جو مہر گڑھ I میں استعمال ہوتے تھے۔ مگر اوزاروں کی اقسام میں کافی اضافہ ہو چکا تھا۔ یہاں خاص دلچسپی کی حامل نام نہاد ''دستکار کی قبر'' ہے۔ ایسے آدمی دفن کرتے وقت، ایک پالش کی ہوئی کلہاڑی (جدید)، تین پتھر (جن سے اوزار بنائے جاتے تھے)، 9 جیومیٹری میں استعمال ہونے والے باریک پتھر اور پتھر کے 16 بلیڈ اس کے ساتھ دفن کئے جاتے تھے۔ جس سے ان کے اس تصور کا اظہار ہوتا ہے کہ اوزاروں کو نئی ضرورت کے مطابق تبدیل کیا جا سکتا تھا۔ بنائی کا ہنر وہ پہلے ہی جانتے تھے جو ٹوکریاں بنانے کے لئے استعمال ہوتا تھا۔ اس سے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ جب کپاس کاشت ہونے لگی تو کتائی اور بنائی کے ذریعے کپڑا بھی بنایا جانے لگا تھا۔ مدفونات سے ظاہر ہوتا ہے کہ تدفین میں کافی رسومات کی ادائیگی ہوتی تھی (سرخ رنگ بہت استعمال ہوتا تھا جس کا رواج دور اول سے جاری تھا) اور اس سے زندگی بعد از موت پر عقیدہ ظاہر ہوتا ہے۔ قبروں سے نہ صرف اوزار اور پالتو جانوروں کی ہڈیاں ملتی ہیں، جن کا پہلے ذکر ہوا، بلکہ زیورات بھی پائے جاتے ہیں جن میں گھونگے کے خول کے علاوہ قیمتی پتھروں کے موتی بھی شامل ہیں۔ ایسے مہنگے پتھر مہر گڑھ کے قرب و جوار میں نہیں ملتے لہٰذا لازمی طور پر دور دراز علاقوں سے تجارتی اشیاء میں لائے گئے ہوں گے۔ چند قبروں میں ان زیورات کی موجودگی اور دوسری قبروں میں غیر موجودگی سماجی طبقہ بندی کی عکاسی کرتی ہے جس کا سبب پیداوار میں

اضافہ اور تجارت تھی۔

یہاں آرٹ کی نوعیت اچھی نہ تھی۔ پاؤں یا وائلن کی شکل کے مٹی کے بنے ہوئے نمونے ملے ہیں جو رنگین بنائے گئے تھے۔ ممکن ہے ان کی جمالیاتی اہمیت رہی ہو۔ یہاں چکنی مٹی سے بنے ہوئے چند جانور بھی پائے گئے ہیں اور چکنی مٹی سے بنے ہوئے ایک سخت جار میں منکے پائے گئے ہیں۔ جو کسی سینری کا تاثر دیتا ہے۔

مہر گڑھ ایک گاؤں تھا۔ یہاں ایسے اور بھی دیہات موجود رہے ہوں گے۔ لیکن ادھر اس جیسا کوئی دوسرا گاؤں دریافت نہیں ہو سکا۔ بالائی بلوچستان میں کوئٹہ کے نزدیک ایک گاؤں قلی گل محمد دریافت ہوا ہے۔ جس کا تعلق ظروف سازی سے قبل کے قدیم دور سے ہے۔ یہاں گائے، بھیڑ اور بکری کو پالے جانے کے شواہد ملے ہیں۔ اس کے بارے میں معلوم ہوا ہے کہ یہ مہر گڑھ I دور کی آبادی تھی۔ ایسے دیگر مقامات جہاں پائے جانے والے شواہد مہر گڑھ I اور مہر گڑھ II سے منسلک ہیں، بلوچستان اور صوبہ سرحد (NWFP) کے جنوبی اضلاع میں پائے گئے ہیں، جبکہ دو مقام سندھ ڈیلٹا میں ہیں جن کے بارے میں مناسب معلومات کی کمی ہے۔ محسوس ہوتا ہے کہ ہندوستان میں یہ خشک، پہاڑی وسیع علاقہ تھا جہاں زراعت کا آغاز ہوا اور تمدنی معیشت کی ابتدا ہوئی۔ مادی ترقی کے وسیع تناظر میں یہ خطہ ایک بڑے علاقے کا حصہ تھا جو بحر اوقیانوس سے وادی سندھ تک پھیلا ہوا تھا۔ مہر گڑھ میں ہونے والی مادی ترقی کے ضمن میں یہ پیشرفت اس وسیع خطے کے مختلف علاقوں میں اپنالی گئی یا پھر اس سے استفادہ کیا گیا۔ تصورات اور سائنسی ایجادات کا ایک علاقے سے دوسرے تک سفر کئی ذرائع سے ممکن ہو سکتا تھا۔ مگر اس میں اہم کردار کے حامل خانہ بدوش تاجر تھے۔ جو اشیاء اور خیالات کو ایک معاشرے سے دوسرے تک پہنچانے میں اہم وسیلہ تھے۔ دوسرا اہم ذریعہ ہجرتیں تھیں اور امکان یہ نظر آتا ہے کہ مہاجرین کے پاس جو جنگی ہتھیار ہوتے تھے وہ ہجرت کے باعث ایک سے دوسرے علاقے کے لوگوں تک پہنچ جاتے تھے۔ مگر ماہرین آثار قدیمہ کی تحقیق کے مطابق پورے خطے میں کسی مشترک گروہ یا تہذیب کے آثار نہیں ہیں۔ یقینی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ خطے کے مختلف علاقوں میں آباد لوگ کا تعلق ایک معاشرے سے نہیں تھا۔ مہر گڑھ میں دور I اور دور II کے استخوانی ڈھانچوں سے ملنے والے دانتوں کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ ہندوستان کے ان پہلے کسانوں کی مشابہت

مغربی ایشیائی لوگوں کی نسبت جنوبی اور جنوبی مشرقی ایشیا کے لوگوں سے زیادہ تھی۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مہر گڑھ میں آباد نسل کا جینیاتی تعلق اس دور سے ہے جب جدید حجری انقلاب بڑی حد تک تکمیل کو پہنچ چکا تھا۔

3.3 وادی سندھ میں تانبے کا دور (4000-3200 قبل مسیح)

انسانی تہذیب کے ارتقائی مطالعہ کے لئے قائم معیار اور روایت کی رو سے جدید حجری دور کے بعد تانبے کا دور آتا ہے، بالکل اسی طرح جیسا کہ وسطی حجری دور کے بعد جدید حجری دور کا مرحلہ نمودار ہوا۔ البتہ ہمیں ایک اہم بات کو پیش نظر رکھنا چاہئے کہ جدید حجری دور کا ظہور اور رگڑ کر تیار ہونے والے اوزاروں کا استعمال ایک اہم ارتقائی تبدیلی ثابت ہوتی ہے۔ اس میں انسان کا زرعی کلچر سے وابستہ ہونا اہم قدم تھا۔ لیکن آثار قدیمہ کے ماہرین کی تحقیق کے مطابق ایسا تصور درست نہیں۔ جس میں کہا جاسکے کہ کسی معاشرے نے شعوری منصوبہ بندی سے وسطی حجری دور سے جدید حجری دور میں داخل ہونے کی حکمت عملی اپنائی۔ مہر گڑھ I کی تہذیب کسی قبل از جدید حجری انقلاب کی نمائندہ بنیاد پر استوار محسوس نہیں ہوتی۔ لیکن تانبے (کاپر اور سلور کو ملا کر بنائی جانے والی دھات) کے استعمال سے نمودار ہونے والی تہذیب کا معاملہ مختلف ہے۔ جبکہ خام کاپر کو گرم کر کے اس سے خالص دھات کو علیحدہ کرنا اہم تکنیکی ترقی تھی۔ لیکن کاپر اور نہ تانبا پتھر اور ہڈیوں کی جگہ نہیں لیتے تھے۔ جو کہ زیر استعمال اوزاروں کی تیاری کا اہم ذریعہ تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی اس طریقہ سے دھات بہت کم مقدار میں حاصل کی جاسکتی تھی۔ لہٰذا یہ ایک نایاب اور مہنگی چیز تھی۔ یہ صرف پہلی ہزاروی (1000 برس قبل مسیح کے بعد) میں ممکن ہوا۔ جب ہندوستان میں لوہے پر مشتمل ٹیکنالوجی کو کافی ترقی حاصل ہوگئی کہ انسان کے زیر استعمال اوزاروں کی تیاری کے لئے پتھر پر انحصار کم ہوگیا۔ معاشرہ جدید حجری دور سے دھات کے دور میں داخل ہوا (کاپر اور پتھر استعمال کرنے والا انسان) مگر یہاں کسی بڑی ارتقائی چھلانگ کو محسوس نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ کاپر اور تانبے کے اوزار زیر استعمال روایتی اوزاروں میں محض ایک اضافہ کی نوعیت رکھتے تھے اور تعداد میں بہت محدود تھے۔ اس تسلسل کی ایک دوسری صورت بھی ممکن ہوسکتی ہے۔

جدید حجری معاشروں نے زراعت سے فالتو اناج پیدا کرنے کی صلاحیت حاصل کر لی تھی۔

ان معاشروں پر حملہ آور ہونے والے لوگوں کے پاس ممکن ہے کہ بہتر ہتھیار (مثلاً تانبے کے) تھے۔ اس لئے وہ ان پر غلبہ پانے کے اہل تھے۔ انہوں نے ان لوگوں کو نہ تو قتل کیا اور نہ ہی آبادیوں سے نکلنے پر مجبور کیا۔ بلکہ فالتو غلہ جو وہ پیدا کرتے تھے۔ اس میں حصہ دار کے طور پر شامل کر لیا۔ یوں مفتوح لوگ ثقافتی تسلسل کا ایک ذریعہ ثابت ہو سکتے تھے۔ کیونکہ محکوم آبادیوں نے مادی اور روحانی زندگی میں اپنے پرانے طور طریقے جاری رکھے ہوں گے۔ تقریباً اسی نوعیت کے حالات سے گزرتے ہوئے مہر گڑھ ارتقاء کے تیسرے مرحلے پر مہر گڑھ III میں داخل ہوا ہو گا۔ اس دور کے ظروف، جن کی عمر کا اندازا 4300-3800 قبل مسیح تک لگایا گیا ہے، 75 ہیکٹر رقبے پر پھیلے ہوئے ہیں۔ اگرچہ یہ تمام علاقہ بیک وقت آباد نہیں تھا۔ مگر اس میں شک نہیں کہ آبادی بہت وسیع حدود تک پھیل گئی تھی۔ اس نوعیت کا پھیلاؤ ایسی آبادیوں کے حجم سے منعکس ہوتا ہے جہاں سے ایک ہی قسم کے ظروف ملتے ہیں (ٹوگو) اور اس لحاظ سے یہ آبادیاں ایک ہی تہذیب سے منسلک ظاہر ہوتی ہیں۔ ٹوگو کا علاقائی کلچر مہر گڑھ I اور II کے ساتھ یکسانیت کا حامل دکھائی دیتا ہے۔ لیکن افغانستان میں قندھار کے نزدیک منڈیگا کے مقام پر ایک دور دراز فاصلے کی تہذیب بھی اسی نوعیت کی تھی۔ یہ غور طلب بات ہے۔

اگر آبادی میں اضافے کو زراعت اور ہنر کی ترقی کے ساتھ منسلک کیا جائے (جس کے بارے میں آگے پڑھیں گے) پھر بھی آبادی میں نئے گروہوں کا اضافہ دوسرا عامل ہو سکتا ہے۔ مہر گڑھ III سے ملنے والے مدفون انسانی ڈھانچے ایرانی سطح مرتفع کی نسل سے قریبی مشابہت ظاہر کرتے ہیں۔ جو کہ مہر گڑھ I اور II کے باشندوں میں جنوب ایشیائی رجحان کا برعکس ہے۔ اس طرح مغرب سے بڑے پیمانے پر گروہوں کی آمد کا تصور خاص اہمیت کا حامل بن جاتا ہے۔

زرعی ترقی میں ہونے والی پیشرفت کی نشاندہی زیر کاشت فصلوں کی طویل فہرست سے ہوتی ہے۔ جس میں گندم کی چار اقسام، دو قطاری جو اور جئی شامل ہے۔ لیکن یہ فنون کا شعبہ ہے جس میں نمایاں ترقی دکھائی دیتی ہے۔ مہر گڑھ I اور II میں کاپر کے فطری ٹکڑے اور کاپر کا برادہ بھی ملتا ہے۔ 14 کی تعداد میں ملنے والی چکور دھاتی کڑاھیوں میں جمے ہوئے کاپر کے ذرات سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ مہر گڑھ III میں حرارت کے ذریعے کاپر علیحدہ کرنے کی تکنیک عمل پذیر تھی۔ اگرچہ ابھی تک پتھر کے اوزار ہی استعمال ہوتے تھے۔ مگر اوزاروں میں کافی جدت پیدا ہو

چکی تھی۔ جس کا اظہار سلنڈر نما باریک برموں سے ہوتا ہے جو کہ سخت پتھر کے بنے ہوتے تھے اور ان کو کمان کی تندی سے گھمایا جا سکتا تھا۔ قیمتی پتھروں، سیپیوں کے خول اور پتھریلے برادے کا کافی کام ہوتا تھا، جس کے شواہد موجود ہیں۔ فاضل مادوں کی موجودگی سے مصنوعات کی مقامی نوعیت کی تصدیق ہوتی ہے۔

سخت پتھریلے گارے سے جو کہ پتھر کو گرم کر کے تیار کیا جاتا تھا، موتی بنائے جاتے تھے۔ رگڑائی کے لئے استعمال ہونے والے پتھر اور پالش شدہ پتھر کی کلہاڑی ہماری توجہ، اوزاروں کی ٹیکنالوجی کے حوالے سے، جدید حجری بنیادوں پر مبذول کرتی ہے۔ لیکن ہلکے اوزاروں سے آگے بڑھتی ہوئی ایک نمایاں تبدیلی نظر آتی ہے، جو کہ وسطی حجری دور کی تہذیب میں نمائندہ حیثیت رکھتے تھے۔

ایک اہم پیشرفت ظروف سازی میں ہوئی، چاک پر بنائے گئے اور بڑے بھٹوں میں آگ پر پکائے (100°C سے زیادہ درجہ حرارت پر) گئے ظروف تمام اشیاء کو ذخیرہ کرنے کا اہم ذریعہ بن گئے تھے۔ دریافت ہونے والے ظروف اتنی بڑی مقدار میں ملے ہیں کہ ماہر آثار قدیمہ ظروف سازی کو صنعتی پیداوار قرار دیتے ہیں۔ اس کے علاوہ برتنوں پر تصویر کشی، جس میں انسان اور جانوروں کی اشکال بنائی گئی تھیں اور قدرتی مناظر دکھائے گئے تھے اپنے دور کے جدید عوامی فنون کی نشاندہی کرتے ہیں۔

فنون کی ترقی، جو کہ مہر گڑھ III کے ملبے سے دریافت ہونے والے بھٹوں اور ورکشاپوں سے ظاہر ہوتی ہے، نشاندہی کرتی ہے کہ معاشرے میں تقسیم کار مزید بڑھ چکی تھی۔ لوگ جنہوں نے مخصوص اشیاء کی تیاری کو بطور مکمل پیشہ اختیار کیا وہ اپنی اشیاء فروخت کر کے ہی ضروریات زندگی حاصل کر سکتے تھے۔ غالباً یہ اشیاء کے بدلے اشیاء حاصل کرنے کا دور تھا۔ جب فنکار مختلف اشیاء کو استعمال میں لاتے تھے، جیسا کہ کاپر، مہنگے پتھر اور سیپیوں کے خول، جو صرف دوسرے علاقوں سے درآمد کئے جا سکتے تھے۔ اس کا مطلب ہے کہ دوسرے علاقوں کے ساتھ تجارت قابل ذکر حد تک بڑھ چکی ہوگی۔ کاپر کی تیار مہروں کی دریافت تاجروں کی اس ضرورت کی نشاندہی کرتی ہے، جو ان کو اپنے سامان کی ملکیتی تصدیق کے لئے لاحق تھی۔ اس سے یقینی طور پر تجارت کی ترقی کی نشاندہی ہوتی ہے۔

اس دور تک مادی وسائل اور گھروں کی تعمیر میں زیادہ تر سابقہ جدید حجری دور کا تسلسل موجود تھا۔ اس تسلسل میں توسیع کی ایک جزوی وجہ رسوم و رواج تھے۔ قبروں میں مدفون لوگوں کے زیورات گذشتہ دور کی روایت کے مطابق ہی تھے، لیکن مدفون ڈھانچوں کے معائنہ سے پتہ چلا کہ اس دور میں بالغ عورتیں مردوں اور بچوں کی نسبت زیادہ زیورات پہنتی تھیں، جس سے گذشتہ دور کی روایت میں واضح تبدیلی دکھائی دیتی ہے۔ یہاں مذہبی عقائد اور رسوم و رواج میں کئی اہم تبدیلیاں بھی محسوس ہوتی ہیں۔ قبروں میں سرخ رنگ کا عام استعمال جو سابقہ رسم تھی منسوخ ہوگئی۔ دوسری جانب اجتماعی قبروں اور دوسری بار دفن کرنے (کچھ ہڈیاں) کی رسم نمودار ہوئی جو گذشتہ تہذیب میں روبہ عمل نہ تھی۔

مہر گڑھ میں جدید حجری اور بالائی جدید حجری (Chalcolithic) دور کے مدفون ڈھانچوں کے معائنہ سے معلوم ہوا ہے کہ صحت کے حوالہ سے تمدنی معاشرت نقصان کا باعث ثابت ہوئی، جس کے لئے اندازہ یہ ہے کہ آبادیوں میں صفائی کا فقدان اور ورکشاپوں سے اٹھنے والی مضر صحت ہوائیں اس کی وجہ تھیں۔ تخمینا لگایا گیا ہے کہ متوقع اوسط عمر 31 برس سے 24 برس تک گر گئی، شرح اموات 33 سے بڑھ کر 42 افراد فی ہزار تک پہنچ گئی اور بچوں (پانچ برس سے کم) میں شرح اموات 360 سے 452 فی ہزار تک بڑھ گئی۔ اس طرح عورتوں کے لئے زیادہ بچے پیدا کرنا ایک ضرورت بن گئی۔

لہٰذا شرح پیدائش فی عورت 4.5 سے بڑھ کر 5.8 ہوگئی۔ ان تخمینوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ کس طرح جدید حجری انقلاب کے نتیجہ میں حاصل ہونے والی مادی ترقی کے باعث عوام کی فلاح و بہبود پر مضر اثرات مرتب ہوئے۔ یوں ہمارا ذہن بلا تامل ان حالات سے آگاہ ہو جاتا ہے جن کے اثرات جدید صنعتی دور کے مزدوروں کی صحت پر مرتب ہوتے ہیں۔

3800 قبل مسیح تک مہر گڑھ کے تمدن کا زوال شروع ہو گیا، لیکن ماہرین آثار قدیمہ اس علاقے میں جدید ظروف کے حامل متعدد مقامات دریافت کرنے میں کامیاب ہو چکے ہیں۔ جس کا نام ایک جگہ کی نسبت سے کیچی بیگ (Kechi Beg) رکھا گیا ہے جو کہ قلی گل محمد کے قریب واقع ہے۔ یہ ظروف ٹوگو دور کی ظروف سازی کی جگہ لیتے ہیں اور بالائی جدید حجری دور کی نشاندہی کا خصوصی حوالہ قرار پاتے ہیں جو کہ کاربن 3200 قبل مسیح تک کا زمانہ ہے۔ صوبہ سرحد میں

(NWFP) شیری خاں ترکئی نے آثار قدیمہ کا ایک بڑا ذخیرہ کھود نکالا ہے، خاص طور سے ٹیرا کوٹا پر مشتمل، جس میں ہڈی اور پتھر بھی موجود ہیں (دھات نہیں)۔ ٹیرا کوٹا کے انسانی مجسموں میں اعلیٰ نوعیت کی مہارت پائی جاتی ہے اور ایک مورتی میں عورت کے نسوانی اعضاء کو نمایاں دکھایا گیا ہے۔ ہوسکتا ہے یہ تخم ریزی کی دیوی (دیوی ماں) کی نمائندہ شبیہہ ہو۔ ایسی دیوی جس پر ابتدائی زرعی معاشرے بہت زیادہ انحصار کرتے تھے۔ سیپیوں کے خول اور ہڈیوں کے علاوہ ٹیرا کوٹا سے بھی چوڑیاں بنائی جاتی تھیں۔

اسی دور میں (3000-3200 قبل مسیح) جدید حجری تہذیب کی اس مغربی روایت میں ایک کلچر کو وادی سندھ کے طول و عرض میں فروغ ملا۔ جس کا نام ظروف سازی سے ماخوذ ہے ہاکرا ویئر کہلاتا ہے۔ اس کلچر کے نمائندہ مقامات ضلع بہاولپور میں کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ جبکہ کئی مقامات دریائے ہاکرا کے ڈیلٹائی علاقے میں ملے ہیں۔ ہاکرا دریا اس علاقے تک پانی کی فراہمی کا ذریعہ رہا ہوگا، خاص طور سے بارش کے موسم میں، مگر اب یہ دریا خشک ہو چکا ہے۔ ہاکرا دیر کی اہم کھدائی جالی پور کے مقام پر ہوئی ہے جو کہ مغربی پنجاب میں پرانے راوی کی گذرگاہ میں واقع ہے۔ جالی پور سے ملنے والی ہڈیوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ آبادی کے لئے گوشت کا بڑا ذریعہ پالتو گائے تھی (90 فیصد سے زیادہ) لہٰذا شکار پر لوگوں کا انحصار بہت کم تھا۔ اس کے برعکس ہاکرا کے کناروں پر قائم آبادیاں عارضی نوعیت کی حامل لگتی ہیں۔ جہاں نیم خانہ بدوش لوگ ابتدائی قسم کی جھونپڑیوں میں رہتے تھے اور نئی فصلوں کی کاشت کے لئے دوسرے علاقوں میں منتقل ہو جاتے تھے۔ صحرا کے حالات اور غیر مستقل نوعیت کے ماحول میں، جس میں وہ آباد تھے، غالباً یہی طریقہ زندگی مناسب تھا۔

3.4 چاول کی کاشت اور وسطی و مشرقی ہندوستان کی تہذیبیں۔ 3000 قبل مسیح کے بعد

معاشروں کی ترقی ناہموار ہوتی ہے اور اس موقف کی سچائی کھل جاتی ہے جب ہم اس حقیقت پر غور کرتے ہیں کہ جدید حجری ٹیکنالوجی اور زرعی پیداوار کا عمل وادی سندھ سے باہر ہندوستان کے کسی حصے میں شروع نہ ہوا۔ جب تک 4000 برس بعد ہمیں معلوم نہیں ہوگیا کہ

7000 قبل مسیح کے قریب، اس کا آغاز، مہر گڑھ میں ہو چکا تھا۔ صحرائے تھر کے پار وسطی گجرات میں واقع ایک مقام لانغ ناج (Langhnaj) سے دریافت ہونے والی ہلکے اوزاروں کی صنعت (جدید حجری اوزار کوئی نہیں) کاربن طریقہ میں 2185 تا 2550 قبل مسیح تک قدیم بتائی جاتی ہے۔ اس سے آگے شمال میں بوگر کا ایک مقام ہے جو میوار میں اراولیس پہاڑی سلسلہ کی بلندی میں صحرا کے رخ واقع ہے۔ یہاں سماجی ارتقا کے دو مراحل دریافت ہوئے جو 2185-5365 قبل مسیح کے درمیانی عرصے میں نمودار ہوئے۔ لیکن یہاں بھی مکمل صنعت ہلکے اوزاروں پر مشتمل تھی۔ بوگر میں تانبے کا استعمال اور ظروف سازی کا عمل 2650 قبل مسیح کے بعد شروع ہونے والے دوسرے مرحلے میں فروغ پذیر ہوا۔ یہاں پہلے مرحلے میں جو جانور پالتو بنائے گئے ان میں بھیڑ، بکری، زیبو بیل اور سؤر شامل تھے۔ جن میں بھیڑوں اور بکریوں کی غالب کثرت پائی جاتی تھی۔ اگرچہ یہاں سلیں موجود ہیں مگر کسی قسم کے گیہوں نہیں ملے۔ لہٰذا یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ اس تہذیب کے باشندے خوردنی اجناس کاشت کرنے کے بارے میں آگاہی رکھتے تھے۔ زیادہ مناسب یہی محسوس ہوتا ہے کہ وہ گڈریوں کا معاشرہ رہے ہوں گے۔ لہٰذا یوں محسوس ہوتا ہے کہ وسطی حجری دور کا لانغ ناج اور بوگر مرتی ہوئی وسطی حجری تہذیبوں کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اسی طرح جیسا کہ ہم باب 2.5 میں 6000 قبل مسیح کے آدم گڑھ کے بارے میں بیان کر چکے ہیں۔ جو کہ وادی نارمدا میں اہم تہذیب تھی۔

لیکن مشرق میں مزید آگے تک جدید حجری دور کی تیکنیک سرایت کر چکی تھی۔ جس کا بظاہر مغربی ایشیائی تہذیب سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ یہ علیحدہ سے ایک آزاد عمل تھا۔ ابتدائی طور پر یہ موقف سامنے آیا کہ اس جدید حجری تہذیب کا محرک مرکز خود ہندوستان کے وسطی حصے میں واقع تھا۔

جی۔ ایچ شرما اور اس کے مہم کار ساتھیوں نے کولی داوا (Kolidhawa) کے مقام سے زیر کاشت چاول کے دانے دریافت کیے۔ یہ جگہ الٰہ آباد کے جنوب میں واقع دریائے بیلان کی ایک چھوٹی وادی وندیہان (Vindhyan) سے متعلق ہے۔ جس تہہ سے چاول ملے اس سے ملنے والی دیگر اشیاء کی عمر کا تعین کاربن طریقے سے کرنے پر معلوم ہوا کہ یہ 5010-6719 برس قبل مسیح تک قدیم ہے۔ اس حوالے سے یہ مقام دنیا میں چاول کے قدیم ترین علاقوں میں شامل ہوگا۔ یہ

نقطہ نظر متعدد درسی کتب کے نصاب میں شامل ہو چکا ہے۔لیکن اب یہ حقیقت واضح ہو چکی ہے کہ کولی داوا میں قدیم اشیاء کی عمر کا تعین درست نہیں ہوا۔اس کی وجہ حاصل کئے گئے نمونوں میں تارکول کی ملاوٹ ہے۔لہٰذا ثقافتی تسلسل جو درست محسوس ہوتا ہے درج ذیل ہے۔

سب سے پہلے یہ دیکھنے کی ضرورت ہے کہ دریائے بیلان کی اسی چھوٹی وادی میں چو پانی مانڈو کے مقام پر ایسی تہذیب کے آثار پائے گئے ہیں جو کہ بالائی وسطی حجری دور یا ابتدائی جدید حجری دور کے مرحلے میں داخل ہو چکی تھی۔اس کی کاربن عمر 3135-3385 قبل مسیح تک معلوم ہوتی ہے۔ یہاں لوگ جھونپڑیوں میں رہتے تھے۔جن کے فرشوں سے مدفون ملکے اوزار بڑی تعداد میں مل چکے ہیں۔وہ شکاری اور خوراک تلاش کرنے والے لوگ تھے۔یوں ان میں مرد اسی طرح قدرے تنومند اور طویل قامت تھے جیسے کہ سرائے نہار رائے اور مہاداھا کی 5000 برس قدیم تہذیبوں میں تھے۔اگرچہ عورتوں میں سمارٹ اور نازک اندام ہونے کا رجحان چل رہا تھا (اوسط قد 162cm)۔اتر پردیش کے ضلع مرزا پور میں واقع مقام لخیا سے ملنے والے انسانی ڈھانچے ہمیں ان معلومات سے آگاہ کرتے ہیں۔جن کی عمر کا کاربن تعین 3035-2780 قبل مسیح تک کیا گیا ہے۔اوسط عمر ابھی تک کم تھی۔19 ڈھانچے جن کی عمر کا تعین ہو سکا ان کے بارے میں معلوم ہوا کہ یہ افراد 25 برس کی عمر تک پہنچنے سے قبل وفات پا گئے۔چو پانی مانڈو سے اس کا موازنہ کرنے کے لئے ہمیں یہاں جو کچھ ملتا ہے وہ رگڑ کر تیار کئے گئے پتھر کے اوزار ہیں۔جیسا کہ پتھر کا ہتھوڑا، سلیں اور باٹ۔لیکن ابھی یہاں پالتو جانوروں اور پودوں کے آثار نہیں ملے، اگرچہ جنگلی چاول ملتا ہے جو ظاہر ہے کہ جنگل سے اکٹھا کیا جاتا تھا۔ہاتھوں سے تیار کئے جانے والے ظروف زیر استعمال آ چکے تھے۔جن پر، بعض اوقات رسی کی طرح دکھائی دینے والی زیبائشی لکیریں ملتی ہیں۔یہ ظروف اس تہذیب کا ربط وندیہن کی جدید حجری تہذیب کے ساتھ قائم کرتے ہیں۔جس کی نمائندگی دریائے بکن پر واقع کولی داوا اور مہا گرا جیسے مقامات پر ہوتی ہے۔دوسرا مقام چو پانی مانڈو کے پڑوس میں واقع ہے۔وندیہن کی جدید حجری تہذیب 3000 برس قبل مسیح تک چو پانی مانڈو کی وسطی حجری تہذیب کے تسلسل میں پیدا ہوتی ہوگی۔دریائے بکن سے اس کی عمر کا تعین کاربن طریقہ میں 1265-3530 قبل مسیح کے درمیان ہوتا ہے۔جبکہ مہا گرا اس تہذیب کو دوسری ہزاروی قبل مسیح تک یعنی 1375-1770 کے درمیانی عرصہ میں بیان کرتا تھا۔وندیہن

جدید حجری تہذیب یقینی طور سے اہم ہے۔ کیونکہ جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے یہ چاول کی کاشت کی بڑی اہم شہادت فراہم کرتی ہے اور چاول اب ہندوستان میں خوراک کی اہم فصل ہے۔ اس تہذیب کی ابتدائی نوعیت ظاہر کرنے والی دوسری شہادت رسیوں جیسے نقش و نگار والے ظروف ہیں۔ جو ابھی تک صرف ہاتھوں سے بنائے جاتے تھے۔

ممکن ہے کہ یہاں ہمیں ایک وسیع جدید حجری علاقے کے اشارے مل جائیں۔ جو کہ اسی نوعیت کی مغربی ایشیائی تہذیب کے ہم عصر کلچر کا حامل ہو۔ مشرقی تہذیب کے یہ نشانات ہمیں چین کی طرف متوجہ کر جاتے ہیں۔ جہاں تقریباً 5000 برس قبل مسیح تک چاول کو یقینی طور پر زیر کاشت فصل بنالیا گیا تھا اور اس دور کی حمودو تہذیب، جہاں چاول بڑی مقدار میں پایا گیا ہے، رسی جیسے نقش و نگار سے مزین ظروف بھی تیار کر چکی تھی۔ 5000 قبل مسیح سے کافی بعد میں ویت نام اور تھائی لینڈ کی ہونبہان تہذیب نے اپنی ترقی کے آخری مرحلوں میں پہنچ کر دونوں خصوصیات یعنی چاول کی کاشت اور نقش و نگار کے حامل ظروف کا استعمال اپنایا۔ آسام میں دریافت ہونے والے جدید حجری دور کے نمائندہ مقامات، اس حوالہ سے جنوب مشرقی ایشیا سے ہندوستان کے روابط کی نشاندہی کرتے ہیں۔ دو جالی ہاڈنگ (شمال کشر پہاڑیاں اور ساروترا (ضلع کارپ) سے گیہوں پیسنے اور کوٹنے کے لئے استعمال ہونے والے اوزاروں کے ساتھ نقش و نگار کے حامل ظروف بھی ملے ہیں جو صرف ہاتھوں سے تیار کئے گئے تھے۔ بدقسمتی سے ان کی عمر کا تعین نہیں ہو سکا۔ جنوبی بنگال میں پندوراجرڈھی (ضلع برڈن) کی جدید حجری تہذیب کے دو مراحل دریافت ہوئے ہیں جو کہ دور I اور دور II کہلاتے ہیں۔ پہلا دور 2000 قبل مسیح سے پہلے کا نمائندہ ہے۔ اس دور کے آثار میں زیر کاشت چاول اور نقش و نگار کے ظروف پائے گئے ہیں۔ دوسرے دور کا تعلق نسبتاً نئی آبادکاری سے ہے اور اس میں چاول کے علاوہ چاک پر تیار ظروف پائے گئے ہیں۔ اس نوعیت کی ظروف سازی کے بارے میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس کی مہارت وادی سندھ سے آئی ہوگی، جہاں 2000 برس قبل تک اس کا ظہور ہو چکا تھا۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مشرق کی جانب سے نفوذ پذیر جدید حجری تہذیب جو چاول کاشت کرنے اور نقش و نگار کے حامل ظروف کی تکنیک کی حامل تھی، اس کے قدم وندیہن تہذیب تک پہنچ کر رک گئے۔ آسام سے دریافت ہونے والے مقامات اور پندوراجرڈھی کا پہلا مرحلہ اس کی دو اہم شہادتیں ہو سکتی ہیں۔

پندوراجرڈھی کے نسبتاً ترقی یافتہ جدید حجری دور کے دوسرے مرحلے کا موازنہ بہار کے ضلع ساران میں واقع چرانڈ کی تہذیب سے کیا جا سکتا ہے۔ یہاں دور I میں جو 1400-2100 قبل مسیح کے درمیانی عرصہ کی نمائندگی کرتا دکھائی دیتا ہے، ہمیں جدید حجری دور کے اوزاروں کی بہت اقسام ملتی ہیں۔ چھلکے دار گیہوں کی موجودگی سے ہمیں جانکاری ملتی ہے کہ یہاں نہ صرف چاول بلکہ گندم اور دالوں (مونگ اور مسور) کی کاشت بھی ہوتی تھی۔ یہ لوگ جنگلی گھاس پھوس سے تیار جھونپڑیوں میں رہتے تھے۔ لیکن وہ کسی حد تک خوشحال لوگ تھے۔ جس کا اظہار مہنگے پتھروں کی موجودگی سے ہوتا ہے۔ جو ہلکے اوزار اور موتی تیار کرنے کے لئے استعمال ہوتے تھے۔ ظروف اگرچہ ہاتھوں سے تیار کئے جاتے تھے۔ مگران پر دلکش نقش ونگار اور تصویریں بنائی جاتی تھیں اور یہاں چاک پر تیار ہونے والی کچھ اشیاء بھی ملتی ہیں۔

فصلوں کی کاشتکاری، خاص طور سے چاول کی کاشت سے، ہمیں یہ رائے قائم نہیں کر لینی چاہئے کہ گنگا وادی میں جدید حجری انقلاب نے جلد ہی کاشتکاری کے وسیع نظام کی شکل اختیار کر لی ہوگی۔ وادی گھنے جنگلوں کا علاقہ رہا ہوگا اور آبادیوں کے نزدیک جنگل کاٹ کر صاف کئے گئے محدود رقبے کاشتکاری کے لئے استعمال ہوتے ہوں گے۔ صاف کئے گئے ان قطعات میں جن میں ہر قطعہ اراضی خشک موسم میں نباتات کو جلا کر حاصل کیا جاتا تھا۔ کچھ برسوں کے لئے کاشت کاری کی جاتی تھی، لیکن اس کے بعد یہ قطعات ترک کر کے آبادی اپنی فصلوں کو نئے قطعات میں منتقل کر دیتی تھی۔ اس کو اب جھم یا کٹاؤ اور جلاؤ کا نظام کہا جاتا ہے۔ کئی جنگلی قبیلوں کے لوگ آج تک اس نظام پر عمل پیرا ہیں۔

شکار اور مچھلی نے لازمی طور پر نباتاتی خوراک میں کمی پوری کرنے میں کردار ادا کیا ہوگا۔ لہٰذا چرانڈ کے مقام سے بھی ہاتھی، گینڈے، بارہ سنگھے اور ہرن جیسے جنگلی جانوروں کی ہڈیوں کے علاوہ بیل اور بھینس (دوسری جنس بھی جنگلی ہوسکتی تھی) کی ہڈیاں بھی ملی ہیں۔ پالتو گائے اور اس کے ساتھ بھیڑ، بکری اور سؤر بھی لازماً پالے جاتے ہوں گے تاکہ گوشت کی کمی کو جزوی طور پر پورا کیا جا سکتا۔ البتہ اس تہذیب تک چھکڑے اور ہل کا وجود نہیں تھا۔ لہٰذا ابھی وہ وقت بہت دور تھا جب تک چاول کاشت کرنے کی صلاحیت کو بروئے کار لاتے ہوئے مکمل طور پر زرعی معاشرے دریائے گنگا کے وسیع میدانوں پر آباد ہو جاتے۔

ان تہذیبوں کے ساتھ قائم ہوئے جو تیسری ہزاروی قبل مسیح تک کافی حد تک مستحکم ہو چکی تھیں۔لیکن یہ خاص طور سے اہم ہے کہ اس تہذیب کی مادی ترقی اور فنون و مذہبی اقدار بالکل مقامی نوعیت کی حامل تھیں۔ان جہتوں میں اس کے رابطے ایشیا کی اندرونی تہذیبوں کے ساتھ زیادہ گہرے تھے اور شمالی چین کی یانگ شاؤ تہذیب کے ساتھ اس کی قرابت داری دیکھی گئی ہے (5100-2900BC)۔ اس سے ایک بار پھر ہمیں آگاہی ہوتی ہے کہ قدیم ترین زمانوں سے ہندوستان لگاتار تمام بیرونی اطراف سے ایسے اثرات قبول کرتا رہا ہے جو کسی دوسرے علاقے سے کم نہیں ہیں۔

جہاں تک ہم سمجھ سکتے ہیں، واحد جدید حجری تہذیب جو مکمل طور پر مقامی نوعیت کی تھی یہ جنوب میں واقع تہذیب تھی۔جنوبی جدید حجری تہذیب کا زیادہ تر علاقہ یہی تھا جہاں پر اب جدید دور کی ریاست کرناٹکا موجود ہے۔اس میں آندھرا پردیش اور تامل ناڈو کے کچھ حصے بھی شامل تھے۔کوریکال اور رتنور کے مقامات پر کاربن طریقہ سے معلوم کی گئی عمریں بیان کرتی ہیں کہ اس تہذیب کا آغاز 3000 قبل مسیح تک ہوا ہوگا۔قدیم ترین مرحلہ جو یہاں ہمارا موضوع ہے 2100 قبل مسیح تک اختتام کو پہنچ گیا۔رگڑ کر تیار کی گئی کلہاڑیاں، رگڑنے والے پتھر اور سلیں بیان کرتی ہیں کہ کاشتکاری کی جاتی تھی، لیکن یہاں کسی نوعیت کے گیہوں موجود نہیں پائے گئے۔ گائے، بھیڑ اور بکری کو پالتو بنالیا گیا تھا۔اور رتنور سے ملنے والے گوبر کی راکھ کے ڈھیر ظاہر کرتے ہیں کہ گائیں باڑوں میں اکٹھی رکھی جاتی تھیں۔ظروف صرف ہاتھوں سے تیار کئے جاتے تھے۔ لیکن آہستہ آہستہ گھماکر ان میں کچھ گولائی پیدا کر لی جاتی تھی۔یہ کام کسی خاص نوعیت کے میزنما پتھر پر کیا جاتا تھا (تیز گھومنے والا پہیہ زیر استعمال نہ تھا)۔

نوٹ 3.1 صحرا میں گم شدہ دریا

اس میں کسی کو شک نہیں کہ موسم کی جو نوعیت دور حاضر میں قائم ہے، جس میں بارشوں کا اہم ذریعہ مون سون ہوائیں ہیں، اس کا غلبہ ہولوسین (Holo Cene) عہد کے آغاز سے مستحکم چلا آرہا ہے جبکہ ہولوسین ارضیاتی عہد ہے جس کی ابتدا 1000 برس قبل ہوئی۔یہ موقف البتہ اکثر سامنے آتا ہے کہ اس عہد کے دوران گرم اور سرد یا خشک اور مرطوب مرحلے آتے رہے ہیں۔ ہندوستان کے حوالے سے اس تصور کا تعلق انیسویں صدی میں سامنے آنے والے معاملہ سے ہے

جس کو صحرا میں گم شدہ دریا کا مسئلہ کہا گیا، لیکن اب اس کو اکثر ''دریائے سرسوتی کا سوال'' کے نام سے پیش کیا جاتا ہے۔

یہ معلوم ہو چکا ہے کہ سوالک پہاڑی علاقے اور زیریں ہمالیہ کی ڈھلوانوں سے جو دریائے ستلج اور جمنا کے درمیان واقع میدانوں میں اترتے ہیں ان کو تمام پانی بارشی ندیاں فراہم کرتی ہیں۔ دو بڑے دریا، جن میں اکثر ندیاں شامل ہوتی ہیں وہ دریائے چوٹانگ اور دریائے گھاگر ہیں دور حاضر میں یہ دونوں دریا تھر تک پہنچنے سے کافی پہلے خشک ہو جاتے ہیں، جو جنوبی راجستھان کا صحرا ہے۔ خشک دریائے چوٹانگ ہریانہ سے مغرب کی جانب مڑ کر راجستھان میں داخل ہوتا ہے اور یہاں دریائے گھاگر کی خشک ندی سے مل جاتا ہے۔ جس میں گرنے والی ندیوں میں ''سرسوتی'' بھی شامل ہے۔ یہاں تشکیل پانے والا دریا آگے بڑھتا ہوا دیکھا جا سکتا ہے۔ جب یہ مزید مغرب کی جانب جا کر پاکستان کے ضلع بہاولپور میں داخل ہو جاتا ہے۔ یہاں اس میں ایک اور خشک دریا گرتا ہے جو شمال سے آتا ہے۔ اس کے بعد یہ دریا ہاکرا کا نام اختیار کر لیتا ہے۔ اسی ضلع میں دراوڑ کے قریب جا کر دریا ڈیلٹا کے بازوؤں کی مانند شاخیں بناتا ہے۔ سندھ کے مشرقی نارا اور اس دریا کے درمیان کوئی تعلق استوار کرنا بلا جواز ہے۔ مشرقی نارا دریا کے کسی مقام سے جنوب میں رن آف کچھ کی جانب بہتا ہے۔ ماضی میں یہ ندی دریائے سندھ کی طغیانی کا پانی لے کر بہتی تھی اور ممکن ہے کہ قدیم زمانے میں بھی اس کا یہ کردار موجود رہا ہو گا۔

یہ موقف سامنے آ چکا ہے کہ دریائے گھاگر، ہاکرا اور نارا کے خشک راستے ہمیں ایسے آثار فراہم کرتے ہیں جن کی مدد سے ایک مسلسل دریا سرسوتی کی نشاندہی ہو سکتی ہے۔ جو کہ رگ وید کی آیات کے مطابق ایک بڑا دریا تھا اور رن آف کچھ میں داخل ہوتا تھا۔ یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ ایسا ممکن ہو سکتا تھا کیونکہ ستلج اور جمنا، اکٹھے یا مختلف اوقات میں اس دریا میں گرنے والی ندیاں تھیں۔ سیٹلائٹ سے حاصل کی گئی تصویریں (LANDSAT)، لینڈ سروے کی بنیاد پر اختیار کیے گئے پہلے موقف کی تائید کرتی ہیں۔ جن کی بنیاد پر موقف اختیار کیا گیا کہ ستلج اور جمنا کے موجود راستوں سے دور ہٹ کر کچھ پرانی ندیاں دریائے ہاکرا کے علاقے میں داخل ہوتی تھیں۔ راجستھان میں واقع جھیل دیوانہ اور دوسری نمکین جھیلوں پر گردیپ سنگھ کی تحقیق موقف پیش کرتی ہے کہ انتہائی خشک موسم کا ایک قدیم دور 12000 قبل مسیح کے بعد اختتام پذیر ہوا اور 4420-2230 قبل مسیح کے

دوران ایک نیم مرطوب مرحلہ آیا۔ اس مرحلے میں، آج کی نسبت میٹھے پانی کی بہت بہتات تھی اور دلیل دی جاتی ہے کہ اس دور میں، آج کی نسبت بارش کی شرح بہت زیادہ رہی ہوگی۔ اس بنیاد پر ہم نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں نیم مرطوب دور، جس میں بارش بہت زیادہ رہی، سرسوتی عظیم دریا کی صورت میں بہتا رہا ہوگا۔ البتہ اس دعوے کے خلاف بیشمار ایسے اعتراضات ہیں جن کو عبور کرنا دشوار ہے۔

سرسوتی (وسطی اور جدید دور کا سرسوتی) ایک قدیم نام ہے جو اس چھوٹے دریا کو دیا گیا جو سوالک ڈھلوانوں سے نکلتا ہے اور ہریانہ میں تھانیسر کے قریب سے گذرتا ہے۔ یہ ان دریاؤں کی نسبت کبھی بڑا دریا نہیں رہا ہوگا جو ہمالیہ کے بلند سلسلوں سے نکلتے تھے۔ گھاگر اور ہاکرا کی خشک ندیوں کے لئے سرسوتی کا نام کہیں بھی استعمال نہیں ہوا۔ حقیقت میں اگر کبھی دریائے ستلج یا جمنا ان ندیوں میں داخل ہوتے تھے، ان دونوں میں سے کوئی ایک دریا ہو سکتا تھا، لیکن سرسوتی نہیں، جس کے لئے مشترکہ دریا کا نام سرسوتی رہا ہوگا۔ مزید برآں، دریائے جمنا آج اپنے مغربی کنارے کی نسبت اتنی گہرائی پر بہتا ہے کہ گذشتہ 10000 برس تک یہ ممکن ہی نہیں ہو سکتا تھا کہ یہ دریا گھاگر کی وادی میں داخل ہو جاتا۔ ستلج ندی گھاگر کی جانب بڑھتی ہوئی محسوس ہوتی ہے، جیسا کہ سیٹلائٹ سے لی گئی تصویروں میں تلاش کیا گیا ہے۔

یہ نقشہ بہاؤ کے موجودہ راستوں کو اس قدر واضح طور پر کراس کرتا ہے کہ یہ بھی ممکن نہیں لگتا کہ کبھی اس نے موجودہ دریائی نظام کی تشکیل کے بعد، جس میں سرسوتی اور گھاگر شامل ہیں، عملی شکل اختیار کی ہوگی۔ جبکہ موجود دریائی نظام کی تشکیل پہلے نہیں تو کم از کم پلاسٹوسین دور کے دوران کسی وقت ہو چکی تھی۔ دلیل کی حد تک اگر یہ قبول بھی کر لیا جائے کہ 2230 قبل مسیح تک مسلسل بارش کے طویل دورانئے آتے رہے تھے (ایسی حقیقت جو کسی طرح ثابت نہیں ہوتی، سالٹ وادی کا مطالعہ بھی ایسے نتائج فراہم کرتا ہے)، اس کی بنیاد پر وضاحت کی جا سکتی تھی کہ ہاکرا تک دکھائی دینے والی موجودہ ندیاں کس طرح زمین کی سطح کاٹتے ہوئے اپنے لئے راستہ بنانے میں کامیاب ہوئیں۔ لیکن سرسوتی کو ان دریاؤں کے ساتھ شمار نہیں کیا جا سکتا تھا (یہ کہ یہ دریا اکیلا بڑا بن سکتا تھا) جو کہ ہمالیہ کی برفانی چوٹیوں سے پانی حاصل کرتے تھے کیونکہ یہ دریا بھی پانی کی بڑی مقدار حاصل کرتے رہے ہوں گے۔ اس وسیع علاقے سے جو ان کو پانی کی فراہمی کر سکتا تھا۔ جدید

حجری دور میں (چوتھی ہزاروی قبل مسیح) دریائے بہاولپور میں واقع دراوڑ کے مقام سے آگے نہیں جاتا تھا۔ اس کا ثبوت ہاکرا تہذیب سے ملتا ہے۔ جس کے تاریخی مقامات، انڈس تہذیب کے نمائندہ مقامات کی طرح، دراوڑ میں ڈیلٹا بنانے والی دریائی شاخوں کے کناروں پر کثرت سے دریافت ہوئے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں، اس وقت ہاکرا دریا میں پانی موجود تھا، لیکن اتنا کہ صرف بہاولپور کے صحرا تک پہنچ سکتا تھا۔ جہاں پہنچ کر دریا خشک ہو جاتا تھا۔

یہ سمجھنے کے لئے کہ گم شدہ دریا، جو کہ اب خشک پڑا ہے، میں پانی کیسے بہتا رہا۔ ہمیں بڑی موسمی تبدیلیوں پر غور کرنے کی اتنی ضرورت نہیں جتنی کہ انسانی مداخلت پر توجہ دینے کی ضرورت ہے۔ انسان نے جنگلات کو جس قدر کاٹ کر صاف کیا ہے اور اس طرح زمین کی پانی کو روکنے کی صلاحیت کم ہوتی ہے۔ اس سے نہ صرف یہ کہ دریا کو پانی کی مسلسل فراہمی کا سلسلہ ختم ہوا، بلکہ دریاؤں سے زیادہ مقدار میں پانی زمین میں جذب ہونے لگا۔ مزید یہ کہ جیسے جیسے جنگلات میں کمی واقع ہوئی اس لحاظ سے بارشوں کی شرح بھی کم ہوتی گئی۔ جیسا کہ ہم باب 1.3 میں دیکھ چکے ہیں۔ آخری وجہ یہ کہ تین سے چار ہزار برس قبل تک مشرقی پنجاب اور ہریانہ میں دریاؤں اور ندیوں پر بند بنا کر زراعت کے لئے پانی روکنے کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ اس کے نتیجہ میں دریائے ہاکرا کو ملنے والے پانی میں کمی واقع ہوتی گئی۔ ان تمام وجوہات کی بنیاد پر ہم یہ تشریح کرنے کے اہل ہو جاتے ہیں کہ دریائے ہاکرا آج پانی سے کیوں محروم ہے اور اس کی خشک گزرگاہ کا نام ہاکرا ہے۔

❁❁❁❁❁

3.5 ابتدائی جدید حجری شمالی اور جنوبی تہذیبیں

جدید حجری دور کی دو مزید تہذیبوں پر روشنی ڈالنے کی ضرورت ابھی باقی ہے۔ پہلی شمال میں تھی جس کا مرکز کشمیر تھا جبکہ دوسری جنوب میں واقع تھی جس کے زیادہ تر آثار کرناٹکا میں پائے گئے ہیں۔ دونوں کا آغاز 3000 برس قبل مسیح میں ہوا۔ جو کہ تقریباً وہی دور ہے جس میں ونڈھیہن جدید حجری تہذیب کی نشو ونما ہوئی۔ جہاں تک ہم سمجھ سکتے ہیں ایسا ہم اصل مظاہرہ اتفاقیہ تھا اور ان تینوں تہذیبوں میں کسی نوعیت کا رابطہ نہیں تھا۔

شمالی جدید حجری تہذیب کے نمائندہ دو اہم مقامات برزہم اور گفرال کشمیر وادی میں واقع ہیں۔ کاربن طریقہ کی بنیاد پر کئی ایسے شواہد مل چکے ہیں۔ جن کی بنیاد پر ہم اعتماد کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ 2500-2800 قبل مسیح کے دوران میں برزہم کی تہذیب جدید حجری دور کے پہلے مرحلے پر کھڑی تھی۔ جس میں ظروف سازی شروع نہیں ہوتی تھی۔ 2000-2500 قبل مسیح کے دوران یہ تہذیب جدید حجری دور کے عمومی مرحلے میں داخل ہوئی۔ جس میں پٹی دار اور جالی دار نقش و نگار کے علاوہ رنگین ظروف بھی تیار ہونے لگے تھے۔ لوگ پہاڑیوں کی مٹی سے بنے اونچے ٹیلوں پر گڑھے کھود کر رہائش پذیر ہوتے تھے۔ جن کے نیچے ندیاں بہتی تھیں۔ وہ رگڑ کر تیار کئے جانے والے پتھر کے اوزار اور ہڈیوں کے اوزار استعمال کرتے تھے۔ ابتدائی طور پر ان کا زیادہ تر انحصار شکار کے گوشت پر تھا۔ لیکن انہوں نے گائے، بھیڑ، بکری، بھینس، سؤر اور کتے کو پالتو بنالیا۔ لہٰذا آہستہ آہستہ شکار کی جگہ غلہ بانی مروج ہوگئی۔ انہوں نے کاشتکاری بھی اختیار کی۔ جس کی شہادت فصل کی کٹائی کے لئے استعمال ہونے والے اوزاروں کی دریافت سے ملتی ہے۔ گندم، جو، دالیں اور مٹر کاشت کئے جاتے تھے۔ 1500-2000 قبل مسیح کے دوران بالائی جدید حجری دور کی دریافتوں میں چاول بھی شامل ہیں۔

اس معاشرے میں مذہبی رسومات کی تعداد کافی بڑھ چکی تھی۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ موت کے بعد مردوں کو کھلی فضا میں رکھ دیا جاتا تھا۔ جب صرف ہڈیاں باقی رہ جاتی تھیں، ان کو اکٹھا کر کے دفن کر دیا جاتا تھا۔ اکثر اوقات ان ہڈیوں پر سرخ رنگ لگایا جاتا تھا۔ کتوں کے مدفون ڈھانچے ظاہر کرتے ہیں کہ ان کی قربانی دی جاتی تھی۔

پتھروں پر لکیروں کا بنا ہوا پیچیدہ نوعیت کا جال نظر آتا ہے۔ جس کے بارے میں اندازا ہے کہ یہ بھی کوئی اہم مذہبی رسم ہو گی۔ ایسی ہی اہمیت ایک ایسے منظر کو دی جا سکتی ہے جو پتھر کی ایک سل پر کندہ ہے۔ اس میں دو آدمی ایک بارہ سنگھے کو ہلاک کرتے ہوئے دکھائے گئے ہیں۔ ان میں ایک آدمی کا ہتھیار تیر اور کمان ہے۔ جبکہ دوسرا نیزے کے ساتھ حملہ کر رہا ہے۔ اس منظر میں دو سورج اور ایک کتا بھی نظر آ رہے ہیں۔

ایک ایسا مدفون ڈھانچہ ملا ہے جس کے ساتھ قیمتی اشیاء دفن کی گئی تھیں۔ ان میں ہرن کے سینگھ، پتھر کا صابن نما ٹکڑا اور ڈسک نما چپٹا موتی شامل ہیں۔ اس شخص کی کھوپڑی میں سات سوراخ کئے گئے تھے۔ اس مشق کو ''ٹریپانگ'' کا نام دیا جاتا ہے اور ایشیا و یورپ کی جدید حجری تہذیبوں میں بھی اس عمل کی تصدیق ہوئی ہے۔ یہ انسانی تہذیب میں سرجری کی پہلی سنجیدہ کوشش کے طور پر سامنے آتی ہے۔ اگر چہ اس کی بنیاد کسی غلط نظریہ پر استوار تھی جس کا مقصد انسانی دماغ کو لاحق پریشانیوں سے نجات دلانا تھا یا پھر اس کے پیچھے کوئی جادوئی خیال تھا جس کی رو سے دماغ میں گھسی ہوئی کسی بدروح کو باہر نکال کر انسان کو راحت فراہم کرنا مقصود تھا۔ یہ حیرت انگیز ہے کہ پتھر کے اوزاروں سے اس نوعیت کے آپریشن کے بعد بھی لوگ زندہ بچ گئے ہوں گے۔

شمالی جدید حجری تہذیب غالباً سرائے خولہ تک پھیل گئی تھی۔ جو پاکستان کے دارالحکومت اسلام آباد کے قریب واقع ہے اور کاربن طریقہ کے مطابق 3360-2525 قبل مسیح کے درمیانی عرصے میں یہ علاقہ جدید حجری تہذیب کے مرحلہ میں داخل ہو چکا تھا۔ اس بات کا امکان ہے کہ ایسے دیگر مقامات ہمالیہ کے نشیب میں پنجاب میں بھی موجود ہو سکتے ہیں۔ سوات کے جدید حجری کلچر NWFP، پاکستان) کا آغاز ہاتھوں سے ظروف سازی کے ساتھ ہوا۔ اس کلچر کے آثار گالیگائی (3000-1900BC) میں پائے گئے ہیں۔ یوں لگتا ہے کہ بعد میں اس تہذیب کا رابطہ برزہم تہذیب کے ساتھ قائم ہو گیا تھا۔ جس کا اندازا ہمیں ظروف کی بناوٹ سے ہوتا ہے۔ قدیم ترین جدید حجری دور کے مرحلے میں وادی سوات میں گندم اور جو کی کاشت ہونے لگی تھی اور محسوس ہوتا ہے کہ یہاں 2000 قبل مسیح سے بھی پہلے چاول کی کاشتکاری شروع ہو چکی تھی۔

شمالی جدید حجری تہذیب، مشرقی تہذیب کے برعکس، بلاشک وشبہ وادی سندھ کی تہذیبوں کے ساتھ کچھ نہ کچھ رابطے قائم کر چکی تھی۔ کوٹ ڈیجن کے ساتھ ساتھ اس کے رابطے وادی سندھ کی

لاہور —— نواحی آبادکاری وتوسیع

غافر شہزاد

شہروں کی توسیع و آبادکاری میں مسلسل اضافے کا رجحان کوئی نیا معاملہ نہیں ہے۔ قدیم زمانے سے شہر اس عمل سے گزرتے رہے ہیں مگر ایک فرق پڑ گیا ہے، گزرے زمانوں میں شہر آباد ہوتے تھے اور پھر تباہ بھی ہوتے تھے کبھی تو بیرونی حملہ آوروں کی وجہ سے یہ تباہی آتی اور کبھی قدرتی آفات شہروں کو بہالے جاتیں رہیں۔ لندن شہر کی مثال لیجئے 46000 مرتبہ آگ لندن شہر کے مختلف حصوں کو جلا کر راکھ کر چکی ہے۔ 1940ء میں جرمن ائیر فورس نے بمباری کر کے ایک لاکھ سے زائد لندن کے گھر تباہ کر دیئے۔ ستمبر اور نومبر کے درمیان تقریباً تیس ہزار بم لندن شہر پر گرائے گئے۔ 1944ء میں جرمنی نے پہلی مرتبہ تین ہزار میل فی گھنٹہ کی رفتار سے پرواز کر کے آنے والے راکٹ بم لندن پر گرائے۔ 1945ء کی فتح کے بعد گریٹر لندن کا منصوبہ شروع ہوا شاہراہیں کشادہ کی گئیں، تنگ و تاریک گلیاں کھلی اور روشن بنا دی گئیں شہر اتنا بڑا اور پُرہجوم ہو گیا کہ لوگ لندن کی سڑکوں پر نکلنے کا سوچتے تو پہلے ہی تھکنے لگتے تھے، رش کا بوجھ لوگوں کے ذہن پر پڑتا تھا، شہر اتنا بڑا اور ایسا پھیل گیا کہ اس کو سنبھالنا مشکل ہو گیا۔

اس حوالے سے اگر لاہور کی گذشتہ دو ہزار سالوں پر پھیلی تاریخ پر نظر دوڑائیں تو لندن کے مقابلے میں لاہور کافی کم تباہ ہوا ہے، لاہور کا شہر قدیم جو کہ دریائے راوی کے بائیں کنارے پر آباد ہوا تھا اسے ایک جانب سے دریائے راوی کی طغیانیوں نے اگر مختلف وقتوں میں تباہ کیا ہے تو دوسری طرف شمالی جانب سے آنے والے بیرونی حملہ آوروں نے اس کی تباہی اور لوٹ کھسوٹ میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی۔ شاید یہی اہم وجہ تھی کہ جب بھی شہر آباد ہوتا، اس کی توسیع جنوبی جانب

ہی ہوتی، بیرونی حملہ آوروں کے خوف سے لوگ شہر قدیم کے گرد بنائی گئی فصیل کے اندر پناہ لیتے، بند عالمگیری دریائے راوی کی طغیانیوں سے شہر کو محفوظ رکھتا مگر شہر کی توسیع ہمیشہ جنوبی جانب ہی ہوتی رہی۔ شہر اور شہر میں بسنے والوں پر دریائے راوی اور شمالی حملہ آوروں کا خوف ہمیشہ طاری رہا۔ یہاں تک کہ آخرکار دریائے راوی نے اپنا راستہ بدل لیا اور شہر سے کئی میل دور ہٹ گیا جبکہ برطانوی تسلط کے بعد شمالی حملہ آوروں کی آمد و رفت بھی مسدود ہو گئی مگر پھر بھی شہر کی توسیع اور آبادکاری جنوبی جانب ہی ہوئی اس لئے بھی کہ انگریزی عہد میں کنٹونمنٹ اور ماڈل ٹاؤن جیسی آبادیاں جنوبی جانب ہی بسائی گئی تھیں۔ شہر قدیم لاہور کی نواحی آبادکاری اور توسیع کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ اسے تاریخی تناظر میں دیکھا جائے، تب ہی ہم توسیع و آبادکاری سے پیدا ہونے والے مسائل کے حل کے لئے جامعہ منصوبہ بندی کر سکتے ہیں۔

کنہیا لال ہندی نے تاریخ لاہور میں لکھا ہے کہ (1) لاہور دریائے راوی کے بائیں کنارے سے دو میل کے فاصلے پر آباد ایک قدیمی شہر ہے۔ مغلوں سے قبل تغلق، خلجی اور لودھی سلاطین کے عہد میں دیپال پور کو پنجاب کا دارالحکومت ہونے کا اعزاز حاصل رہا ہے مگر بابر اور ہمایوں کے عہد میں شہر لاہور پنجاب کا دارالسلطنت بنا اور حاکم نشین ہونے کے سبب اس کی آبادی اور رونق میں دن بدن اضافہ ہوتا رہا۔ امیر خسرو نے آٹھویں صدی ہجری میں اپنی کتاب ''قرآن السعدین'' میں اس شہر کا نام لاہور درج کیا ہے۔

ازا حد سامانہ تا لاہور (کذا)
ہیچ عمارت نہ مگر در قصور

البتہ ''فوائدالفواد'' میں اس شہر کو ''لہانور'' کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔ (2)

کنہیالال مزید لکھتے ہیں کہ سلطان محمود غزنوی کے عہد میں اس شہر کی کھلی آبادی تھی، فصیل یا شہر پناہ نہ تھی، اکبر بادشاہ نے پہلی بار اس کے گرد پختہ حصار بنوایا (3) فصیل کی دیوار بہت بلند اور چوڑی تعمیر کی گئی ایک ایک دروازے کے درمیان دس دس برج کلاں بنوائے، دروازے پختہ تعمیر کئے، قلعہ بھی پختہ بنوایا۔ یہ فصیل سکھ عہد تک برقرار رہی عہد انگریزی میں اس قدر بلند فصیل کو بے فائدہ قرار دیتے ہوئے پہلے اس کی قامت کو نصف کر دیا گیا۔ بعدازاں اسے بھی گرا کر ایک

کے طور پر استعمال کیا جاتا رہا۔

لاہور شہر کے بیرون ہال روڈ کے قرب میں لکھی محلّہ آباد تھا جہاں ساہوکاروں اور مل داروں نے لاکھوں روپے کی عمارات اور حویلیاں تعمیر کر رکھی تھیں رنجیت سنگھ کے عہد میں جب خشت فروشوں نے ان گھروں کی بنیادوں کو کھودا تو اکثر دفینے نکلے، غارتگروں کے ہاتھوں لٹ کر یہاں کے مکین کچھ تو بہ سمت جموں بھاگ گئے اور کچھ نے لاہور کے حصار کے اندر پناہ لی۔

اس کے علاوہ لاہور شہر کے نواح میں بستی کوٹ عبداللہ شاہ کو عبداللہ شاہ بلوچ نے آباد کیا، قلعہ مہر مادو مراد بخش المشہور رمادو آرائیں نے آباد کیا، قلعہ مہرا اگرچہ آرائیوں نے مل کر آباد کیا تھا مگر یہاں سب سے پہلے مہرا ترکھان نے رہائش اختیار کی لہٰذا اس کے نام سے یہ بستی مشہور ہوگئی۔ محلّہ تاج پورہ ایک فقیر مسمی تاجا نے آباد کیا، محلّہ جاٹ پورہ میں جاٹ آکر آباد ہوئے، محلّہ تیل پورہ میں تیلی آباد تھے اور یہاں تیل کی ایک بہت بڑی منڈی لگتی تھی، مغل بادشاہ جہانگیر کے عہد میں قصابوں کو شہر سے الگ آباد کرنے کے لئے محلّہ قصاباں شہر قدیم کے نواح میں بہ جانب مشرق آباد ہوا۔ جہاں بڑے بڑے دولت مند قصاب رہتے تھے۔ سکھوں نے اس محلّے کو بھی لوٹ کر نذرِ آتش کر دیا۔

شہر قدیم لاہور کے نواح میں محلّہ دائی انگہ ایک دایہ انگہ نے آباد کیا، حفاظت کے لئے پختہ دروازے اور فصیل بنوائی گئی، اسی طرح دیوان رتن چند کے باغ والی جگہ پر دائی لاڈو نے محلّہ دایہ لاڈو آباد کیا، یہاں مسجد بھی تعمیر کی گئی، طول و عرض اس محلّے کا دیگر محلّوں کی نسبت سب سے بڑا تھا۔ یہ محلّہ دولا واڑی اور محلّہ زین خان کے درمیان واقع تھا۔ یہاں بڑی بڑی عالی شان عمارتیں تعمیر تھیں جنہیں رنجیت سنگھ کے عہد میں کشمیری خشت فروشوں نے گرا کر اینٹیں بیچ دیں۔

اورنگ زیب عالمگیر کی وفات کے بعد تقریباً تمام ہندوستان ہی غارتگروں کی زد میں آ گیا۔ پنجاب میں سکھوں نے اپنی حکومت کر لی۔ مہاراجہ رنجیت سنگھ سے قبل شہر قدیم لاہور کو تین سکھ سرداروں نے اپنے قبضہ میں کر رکھا تھا۔ بیرون شہر قدیم دن دیہاڑے نواحی آبادیوں پر سکھ حملہ آور ٹوٹ پڑتے اور پھر جو ملتا لے اڑتے، جو لوگ مزاحمت کرتے ان کے گھروں کو آگ لگا دی جاتی۔ یہی وجہ ہے کہ ان سالوں میں بہت سے لوگ بیرون لاہور کی آبادیوں کو چھوڑ کر یا تو شہر قدیم کے اندر آن بسے یا پھر ہندوستان کے دوسرے شہروں میں ہجرت کر گئے۔ آخر جب مہاراجہ

رنجیت سنگھ کی حکومت قائم ہوئی تو رفتہ رفتہ اندرون شہر آبادکاری شروع ہوئی، بڑی بڑی حویلیاں امرائے سلطنت کے لئے تعمیر کی گئیں، شہر قدیم کو بیرونی حملہ آوروں سے محفوظ رکھنے کے لئے خندق کھدوائی، دوہرے دروازے تعمیر ہوئے، فصیل کی مرمت کروائی گئی، غیر آباد محلّوں میں آبادکاری کا حکم دیا گیا۔ مہاراجہ رنجیت سنگھ کے چالیس سالہ دورِ اقتدار میں شہر بہ خوبی آباد ہو چکا تھا۔ بیرونی کھنڈرات میں امرائے دربار نے بڑے بڑے باغات اور حویلیاں بنوائیں۔ شہر کے اندر اور بیرون عہد سکھی کے چالیس سال اور پھر انگریزی عہد کے بیس سال تک عمارتوں کو بنیادیں تک کھود کر کشمیری خشت فروش لاکھ پتی ہو گئے (7)، مگر اینٹیں ختم نہ ہوتی تھیں، دفینوں کے لالچ اور اینٹوں کی فروخت کے کاروبار کے سبب جگہ جگہ گھڑے بن گئے۔ سکھوں کے عہدِ حکومت میں آبادکاری شروع ہو گئی مگر شہر کی صفائی کا خاطر خواہ انتظام نہ تھا، گلی کوچوں میں کوڑا کرکٹ کے انبار پڑے رہتے تھے، مردہ جانوروں کی لاشیں گلیوں میں سڑتی رہتیں، بازاروں کی نالیاں کیچڑ میں لت پت رہتیں، کوئی محکمہ صفائی مقرر نہ تھا۔ (8)

انگریزوں نے 1848ء میں جب لاہور کو اپنے قبضہ میں لیا تو شہر کی صفائی ستھرائی کی جانب توجہ دی۔ بازاروں اور گلیوں کی درمیانی نالیوں کو ختم کر کے ماہی پشت فرش باندھے گئے (9) محکمہ صفائی کا تقرر ہوا، صبح و شام بازار صاف کر کے چھڑکاؤ کیا جاتا۔ یہ درستی شہر کی پہلے پہل 1850ء میں تھارن ہل اسسٹنٹ کمشنر کے عہد میں ہوئی۔ لوگوں کے لئے صاف پانی کی خاطر نلکے لگائے گئے، پختہ اور شاندار تالاب اور کنویں بنوائے گئے۔

انگریزی عہد میں لاہور کو پنجاب کا دارالحکومت قرار دیا گیا تو شہر کی گویا کایا پلٹ ہو گئی، اندرون شہر تو صفائی و مرمت اور سہولیات کی فراہمی کا سلسلہ شروع ہوا، بیرون شہر قدیم بھی آبادکاری کا نیا عمل شروع ہوا، انگریزی حکومت کے قبضے کے بعد سب سے پہلے لاہوری دروازے کے باہر فوج کے لئے بیرکیں بنوائی گئیں، کوٹھیاں تعمیر ہوئیں اور صدر بازار انارکلی کے نام سے ایک پختہ بازار تعمیر کیا گیا جو لوہاری دروازے سے شروع ہو کر ونتورہ صاحب کے پرانے بازار تک قریب ایک میل کے ہو گا (10)، بازار کے دونوں اطراف دوکانیں اور اوپر نشست گاہیں تعمیر کی گئیں، بہت سے محلّے بازار کے دوطرفہ آباد ہوئے، گویا شہر کے باہر نیا شہر آباد ہو گیا۔

انگریزی عہد کی دوسری آبادکاری حضرت میاں میر کے دربار سے ملحقہ کھلے میدان میں

گئے۔ بند عالمگیری آج بھی لاہور شہر کی شمال اور مغربی جانب موجود ہے جہاں بند روڈ تعمیر کی گئی ہے اور آج کل وہاں رنگ روڈ کی تعمیر کا مجوزہ منصوبہ تیار کیا گیا ہے۔

مفتی تاج الدین نے اپنی کتاب مطبوعہ 1867ء میں عہد اکبری (98-1584) میں شہر قدیم لاہور کی اندرونی آبادی کو نو محلّوں (گُزر) میں تقسیم کیا ہے۔ ان میں گزر ججہ دیوانی، گزر پچھی ہٹہ، گزر روچھووالی، گزر مبارا خان، گزر تلوارہ خان، گزر ررڑہ، گزر شیخ محمد اسحاق، گزر شہباز خان اور گزر مانک چوک شامل ہیں۔ مفتی تاج الدین مزید لکھتے ہیں کہ شہر قدیم کے بیرون آبادی ستائیس گزر (محلّوں) پر منقسم تھی (4)۔ تفصیلی احوال ان آبادیوں کا معلوم نہیں ہے۔ یہ آبادیاں عمومی طور پر شہر قدیم کے بارہ دروازوں کی بیرونی جانب واقع تھیں۔

مفتی تاج الدین اور کنہیا لال ہندی نے ممکنہ تفصیلات بسلسلہ آبادکاری بیرون شہر قدیم تحریر کی ہیں ان تفصیلات کی روشنی میں ڈاکٹر عبداللہ چغتائی نے بھی سکھوں کے عہد حکومت میں نواحی آبادیوں کے بارے میں احوال درج کیا ہے۔ (5)

اگر مجموعی تناظر میں دیکھا جائے تو معلوم پڑتا ہے کہ شہر قدیم کے نواح میں مختلف طرح کی آبادکاری کے پیچھے سماجی، حکومتی یا مذہبی شخصیات رہی ہیں جنہوں نے ان محلّوں کی بنیاد رکھی اور پھر انہی کے نام سے یہ محلّے معنون ہوئے۔ ''گزر لنگر خان'' ملتان کے حاکم لنگر خان بلوچ نے بیرون لاہور بہ سمت جنوب آباد کیا۔ محلّہ پیر عزیز مزنگؒ المشہور موضع مزنگ ایک بزرگ پیر عزیز مزنگؒ نے کابل سے آکر آباد کیا، مزنگ مغلوں کی ہی ایک گوت تھی۔ محلّہ لنگر خان کے قریب غربی جانب محلّہ موج دریا بخاری عہد اکبری میں آباد ہوا۔ اس مقام پر سب سے پہلے سید میراں شاہ بخاریؒ المعروف حضرت موج دریا بخاریؒ آکر رہائش پذیر ہوئے جو ایک صاحب کرامت، عابد و زاہد بزرگ تھے۔ بادشاہ نے ارادت مندی کے اظہار کے لئے دو لاکھ روپے کی جاگیر خانقاہ کے درویشوں کے اخراجات کے لئے عطا کی، تب یہاں بڑا محلّہ آباد ہو گیا جو عہد مغلیہ کے اخیر تک رہا۔ پھر سکھوں اور احمد شاہی حملوں کے وقت اجڑ گیا، آج بھی یہاں سید موج دریا بخاریؒ کا پختہ مزار موجود ہے جس کے ساتھ محکمہ انکم ٹیکس کی عمارت تعمیر کر دی گئی ہے۔ محلّہ سید موج دریا بخاریؒ کے مشرق میں محلّہ سید چراغ شاہ گیلانیؒ مغل بادشاہ جہانگیر کے عہد میں آباد ہوا۔ بعدازاں بے انتظامی اور بدعملی کے وقت بیرونی حملہ آوروں نے اس کو ویران کر دیا۔ سید شاہ چراغ لاہوریؒ کا

مختصر دیوار پختہ بنوادی گئی جو آج تک موجود ہے۔

شہر قدیم لاہور کی فصیل کے بیرون آبادی کا آغاز مغل بادشاہ ہمایوں کے عہد میں ہو چکا تھا اور رفتہ رفتہ جنوب اور جنوب مشرق اور مشرق کی جانب آبادکاری ہوتی چلی گئی۔ مغلیہ عہد سے قبل دریائے راوی شہر قدیم کے مشرق، شمال اور جنوب کی سمت بیرونی آبادی سے ٹکراتا ہوا گزرتا تھا، چونکہ شہر قدیم ایک بلند ٹیلے پر واقع تھا لہٰذا تین اطراف سے راوی کے گزرنے کے سبب بیرونی حملہ آوروں سے کافی حد تک محفوظ رہتا تھا مگر جن دنوں دریا میں پانی کی سطح کم ہوتی، شمالی جانب سے آنے والے حملہ آوروں اور غارت گروں کو کسی قسم کی مشکل یا مزاحمت کا سامنا نہ کرنا پڑتا۔ یہی وجہ ہے کہ جب شہر قدیم کے نواح میں آبادکاری کا آغاز ہوا تو جنوبی جانب کو ہی اولیت دی گئی۔

عہد ہمایوں میں سب سے پہلے لنگر خان بلوچ لاہور آیا تو بادشاہ نے اس کو جاگیر دی اور لاہور میں رہنے کی اجازت بخشی اور یوں لنگر خان بلوچ نے لاہور کے شہر قدیم سے باہر جنوبی سمت میں اپنا الگ محلّہ آباد کر لیا اور اپنی سکونت اسی جگہ اختیار کی۔ اس محلے کا قدیمی نام ''گزر لنگر خان'' قرار پایا۔ اس محلے میں بڑی بڑی حویلیاں اور پختہ مکانات لنگر خان اور اس کی اولاد نے تعمیر کروائے۔ یہ محلّہ عہد مغلیہ کے اخیر تک قائم رہا۔ بعدازاں سکھوں اور درّانیوں کی غارت گری کے سبب یہ محلّہ اجڑ گیا، اس کی آبادیوں میں سے اب کسی کا نام و نشان تک نہیں۔ مہاراجہ رنجیت سنگھ کے عہد میں کشمیری خشت فروشوں نے اس عہد میں تعمیر حویلیوں اور عمارات کی اینٹیں نکال کر بیچ ڈالیں اور پھر اس جگہ نئی تعمیرات کا آغاز ہوا۔

1662ء میں جب دریائے راوی نے اپنا رخ بدلا اور شہر قدیم کی عمارتوں کو بے حد نقصان پہنچا تو اورنگ زیب عالمگیر نے اپنے عہد حکومت کے چوتھے سال ایک شاہی حکم نامہ جاری کیا کہ شہر کو دریائے راوی سے محفوظ رکھنے کے لئے ایک مضبوط اور بلند بند تعمیر کیا جائے اور یوں دو کوس کی لمبائی میں حضرت شاہ بلاولؒ کے مزار تک بند اسکندری کی طرز پر بند عالمگیری کی تعمیر کی گئی۔ کئی جگہوں پر اس بند کی تزئین کرتے ہوئے باقاعدہ زینے تعمیر کئے گئے تا کہ پانی تک رسائی حاصل ہو سکے، اس عہد کی تصاویر میں انہیں بخوبی دیکھا جا سکتا ہے۔ بند کی تعمیر تقریباً عہد عالمگیری کے آخری سالوں تک جاری رہی۔ بند کی بنیادیں گہری کھدائی کر کے تعمیر کئے جانے والے گول کنوؤں کے اوپر تعمیر کی گئیں، اس گہرائی میں لکڑی کے ستون بھی بند کی بنیادوں میں استعمال کئے

لئے مخصوص کر دی گئی۔ (13) برطانوی عہد حکومت کی اولین آبادی کنٹونمنٹ ہی تھی جہاں مختلف سرگرمیوں کے لئے جگہوں کی تخصیص کر دی گئی، قائمہ الزاویہ سڑکیں بنائی گئیں، فوجیوں کے رہنے اور کام کرنے کے علاقے اگرچہ ساتھ ساتھ تھے، مگر جگہ کی تخصیص کر دی گئی۔ شہر قدیم کے باسیوں کے لئے کنٹونمنٹ کی آبادی اور یہاں کی تعمیرات بالکل غیر مانوس اور نئی تھیں اور اس نئی جمالیات نے آنے والے دنوں میں لاہور کے فن تعمیر کے لئے راہیں متعین کیں اور یوں مغلوں کے بعد ایک نئی طرز کی تعمیرات سے مقامی لوگ متعارف ہوئے۔

لاہور میں ریلوے اسٹیشن کا سنگ بنیاد 1859ء میں رکھا گیا اور 1861ء میں پہلی ٹرین سروس کا آغاز ہوا۔ کنٹونمنٹ کی شمالی جانب اور شہر قدیم کی مشرقی جانب ریلوے اسٹیشن کے قیام نے اس علاقے کو یکسر تبدیل کر دیا۔ اور جب 1874ء میں یہاں ریلوے ورکشاپ کا قیام عمل میں لایا گیا تو یہاں کی پوری معاشی اور سماجی صورتحال تبدیل ہو گئی۔ روزگار کے بے شمار مواقع ملے۔ سیالکوٹ تک سے لوگ بابو ٹرین پر بیٹھ کر یہاں ملازمت کے لئے روزانہ آتے، ریلوے آفیسرز اور ملازمین کے لئے رہائش گاہیں تعمیر کی گئیں، ریلوے کے اعلیٰ افسران کی رہائش کے لئے میو گارڈن میں کئی کئی کنال پر مشتمل کوٹھیاں ریلوے کے انجینئرز نے تعمیر کیں۔ ریلوے اسٹیشن میں بھی فرسٹ کلاس اور تھرڈ کلاس مسافروں کے لئے علیحدہ علیحدہ داخلی راستے بنائے گئے، ٹرین میں ڈبے بھی علیحدہ علیحدہ رکھے گئے۔ گویا برطانوی عہد حکومت میں دو کلاسیں متعارف ہوئیں، ایک تو صاحب لوگ تھے اور دوسرے مقامی لوگ۔ سماجی سطح پر پہلی مرتبہ اس تفریق نے معاشرے کو دو واضح گروہوں میں تقسیم کر دیا۔ ایک حاکم تھے اور دوسرے محکوم۔ یہ تقسیم عہد مغلیہ میں بھی تھی کہ شاہی خاندان کے افراد کی رہائش کے لئے علیحدہ سے قلعہ اور شیش محل وغیرہ تھا مگر وہاں خادم اور غلام جا سکتے تھے، اسی طرح شہر قدیم میں امرائے سلطنت کے لئے حویلیوں کی تعمیر عام طبقے کے شہریوں کے گھروں کے درمیان ہی کی جاتی تھی بلکہ حویلی اجڑنے کے بعد وہاں کسی خاص قوم کے افراد جا کر بس جاتے اور پھر جب کہیں نئی حویلی تعمیر کرنا ہوتی تو عام لوگوں کے گھروں کو گرا کر وہیں ایک حویلی تعمیر کر دی جاتی، یہ تعمیر و تخریب کا کام فصیل شہر کے اندر اور نواح میں ہوتا رہا۔ برطانوی عہد حکومت میں صورتحال کافی حد تک تبدیل ہو گئی، شہر فصیل سے باہر نکل کر آٹھ دس میل جنوبی جانب تک پھیل گیا۔ کنٹونمنٹ اور ریلوے کے ان مخصوص علاقوں میں ہر مقامی فرد نہیں جا سکتا تھا۔

آرمی اور ریلوے کے گورا صاحبان کے لئے جب کوٹھیاں اور بنگلے تعمیر کئے گئے تو مقامی اہلِ ثروت لوگوں کے دلوں میں بھی ایسی رہائش گاہوں کی تعمیر اوران میں رہنے کا خیال پیدا ہونا ایک قدرتی امر تھا، شاید ایسے ہی کسی احساس کے زیرِ اثر ایک مقامی شخص دیوان کھیم چند کے ذہن میں ایک ماڈل ٹاؤن کو آباد کرنے کا خیال پیدا ہوا، بقول پرویز وندل، دیوان کھیم چند ان دنوں (1903ء) انگلینڈ میں قانون میں تعلیم کی غرض سے ٹھہرا ہوا تھا۔ جب دنیا بھر میں صنعتی انقلاب کے بعد گارڈن سٹی کی تحریک کا آغاز ہو چکا تھا۔ عین ممکن ہے کہ اسی تحریک کے زیرِ اثر دیوان کھیم چند کے ذہن میں ماڈل ٹاؤن کا خیال پیدا ہوا۔ دیوان کھیم چند نے پہلے شاہدرہ کے پاس جی ٹی روڈ پر واقع سیٹھ سخی شاہ سے ایک ہزار ایکڑ زمین کی خریداری کی بات شروع کی (14) مگر بعدازاں ایگزیکٹو انجینئر ڈبلیو۔ سی چوپڑا کے مشورہ دینے پر سیلاب کے خدشے کے پیشِ نظر کوٹ لکھپت کے پاس واقع جنگل کی زمین جو کہ 1963 ایکڑ تھی اور محکمہ جنگلات کی ملکیت تھی، وہاں ماڈل ٹاؤن کے قیام کا حتمی فیصلہ کرلیا۔ 1919ء میں دیوان کھیم چند نے ماڈل ٹاؤن کی اسکیم کو عوام کے لئے شائع کیا، ابتداء میں خیال تھا کہ 1000 گھر اور 5000 کی آبادی کے لئے یہ ماڈل ٹاؤن بنایا جائے گا۔ پلاٹ کا سائز چار کنال، ڈھائی کنال اور ڈیڑھ کنال رکھا جائے گا مگر بعدازاں لوگوں کے اصرار پر پلاٹ سائز بڑھا کر چھ کنال، چار کنال اور دو کنال کر دیا گیا۔ قصور روڈ کی مشرقی جانب اگر کنٹونمنٹ، ایک مستطیل نما رقبہ پر اسکیم تیار کی گئی تھی تو قصور روڈ کی مغربی جانب واقع ماڈل ٹاؤن ایک مربع قطعہ اراضی پر مشتمل تھا جس کے مرکز میں ایک سو کنال پر واقع گول پارک تھا جس کے کناروں پر دوکانات، اسکول، دفاتر، نرسری، کلب، ہسپتال وغیرہ کے لئے جگہ مختص کی گئی اور پھر بیرونی احاطہ رہائشی اسکیم کے لئے مختص کر دیا گیا۔ آٹھ حصوں میں منقسم یہ رہائشی رقبہ 900 پلاٹوں پر مشتمل تھا۔ (15) جہاں تقریباً 5 فیصد زمین صرف مرکزی پارک کے لئے مختص کی گئی تھی جبکہ اس کے علاوہ بھی چھوٹے چار پارک تھے۔ یہ ہاؤسنگ اسکیم اپنے اندر رہنے والوں کی ہر ضرورت کا سامان بہم رکھتی تھی۔

لندن کہ جہاں دریائے ٹیمز شہر کے بیچوں بیچ بہتا ہے، وہاں سے دیوان کھیم چند ماڈل کالونی کا جو تصور لے کر آیا تھا اور جس کے لئے وہ راوی کے پار شاہدرہ میں جی ٹی روڈ کے کنارے ایک ہزار کنال قطعہ اراضی خریدنا چاہتا تھا، ذرا ایک لمحے کے لئے تصور کیجئے کہ یہ ماڈل ٹاؤن جنوبی

مزار ومسجد آج بھی موجود ہے، اس جگہ پر انگریزی عہد میں چیف کورٹ لاہور کی عمارت تعمیر (1881ء) کردی تھی۔ محلّہ دولا واڑی اگرچہ مسمی دولا زمیندار جس کی گوت واڑی تھی، نے اول اول آباد کیا مگر جب یہاں سید عبدالرزاق مکیؒ آ کر سکونت پذیر ہوئے تو آبادکاری میں اضافہ ہوگیا، خانقاہ سید عبدالرزاق مکیؒ (نیلا گنبد) میں کوئی نہ کوئی بزرگ قیام پذیر رہے جس کے سبب یہ محلہ بیرونی حملہ آوروں کی غارت گری سے محفوظ رہا۔ اس سلسلے کے آخری بزرگ حاجی محمد سعید تھے جن کی زیارت کے لئے احمد شاہ درانی بعداز فتح مرہٹہ لاہور آیا تو محلّے میں حفاظت کے لئے اس نے شاہی پہرے کا تقرر کیا مگر حاجی محمد سعید کے مرنے کے بعد گوجر سنگھ کی مثل نے اس محلّے کو لوٹ کر بے چراغ کردیا۔ (6)

بھاٹی دروازے کے باہر کچہری تک پھیلا ہوا سید شاہ شرفؒ کا محلّہ کہلاتا تھا، شاہ شرفؒ ایک عالم وعامل تھے اور ہزاروں لوگ ان کے مرید تھے۔ انہوں نے ایک عالی شان مسجد اور مزار بھی بنوایا۔ مہاراجہ رنجیت سنگھ کے وقت شہر کے اردگرد جب خندق چوڑی کی گئی اور دوہرے دروازے لگوائے گئے تو سید شاہ شرفؒ کا صندوق نکلوا کر احاطہ مزار حاجی محمد سعید بہ مقام دولا واڑی محلہ دفنا دیا گیا۔ آخر بیرونی حملہ آوروں نے اس محلّے کو بھی اجاڑ دیا۔ اسی طرح لکھی محلّے سے بہ سمت مشرق قدرے فاصلہ پر جہاں مزار شاہ درگاہیؒ موجود ہے، کبھی درگاہی شاہؒ کا محلّہ آباد ہوتا تھا، یہ بزرگ قادریہ سلسلے کے ایک فقیر عابدوزاہد تھے، انگریزی عہد میں یہاں تعمیرات کردی گئیں البتہ مزار درگاہی شاہؒ آج بھی موجود ہے، اسی طرح درگاہی محلّے کے نواح میں شاہ بدرالدین گیلانیؒ نے محلّہ شاہ بدر آباد کیا جہاں ان کے ہم قوم شریف سید آباد تھے عہد اکبر میں آباد ہونے والا یہ محلّہ بھی مغلیہ عہد کے اخیر تک قائم رہا، پھر سکھ حملہ آور ہوئے اور فتح پا کر بہت سے سادات کو قتل کر دیا، محلّہ لوٹ لیا اور مکانات کو آگ لگادی۔ رنجیت سنگھ کے عہد میں یہاں صرف ایک مسجد شاہ بدرؒ کی باقی رہ گئی۔

محلّہ میانی مغل بادشاہ جہانگیر کے وقت شہر سرہند سے آنے والے بزرگ شیخ محمد طاہر قادری ونقشبندیؒ نے آباد کیا چونکہ وہ فقیر کامل تھے، چند سالوں میں ہزاروں لوگ ان کے مرید و شاگرد یہاں آباد ہو گئے چونکہ ''میانا'' پنجابی زبان میں مولوی عالم کو کہتے ہیں اور وہی لوگ یہاں رہتے تھے اس وجہ سے یہ محلّہ میانی مشہور ہوگیا۔ سکھوں کے عہد میں جب غارتگروں نے محلّے کو

لوٹا تو یہاں موجود ہزاروں قرآن نذر آتش کر دیئے گئے، بعد ویرانی اس محلّے کو شہر لاہور کے لوگوں نے قبرستان بنالیا اور آج بھی یہاں تدفین کا سلسلہ جاری ہے۔

مغل بادشاہ جہانگیر کے عہد میں شاہ ابوالمعالی قادریؒ نے لاہور کے بیرون سکونت اختیار کی تو یہ پیروں کا محلّہ مشہور ہو گیا۔ غارت گری کے دور میں ساکنانِ محلّہ بھاگ گئے اور محلّہ ویران ہو گیا مگر آج بھی مزار حضرت ابوالمعالیؒ موجود ہے۔

گڑھی شاہو سے متصل محلّہ سیّد سر دراصل اس وجہ سے معروف ہوا کہ یہاں سیّدوں کے ہزاروں مرید تھے۔ یہاں ایک قدیم تالاب پختہ بنا ہوا تھا جس کا پانی شفاء بخش تھا۔ غارت گری کے عہد میں یہ محلّہ بھی بے آباد ہو گیا۔ شہر قدیم کی فصیل کے بیرون بزرگوں کی سکونت کے سبب محلّے آباد ہوتے رہے اور پھر اجڑتے رہے۔ کچھ آبادکاریاں ایسی بھی ہوئیں جن کا سبب شاہی خاندان یا حکمران طبقہ کے افراد تھے۔ شہزادہ داراشکوہ نے محلّہ چوک داراشکوہ آباد کر کے محلّے کے وسط میں ایک وسیع چوک پختہ بنوادیا۔ یہاں بڑے بڑے تجار کی کوٹھیاں تھیں، لاکھوں کا کاروبار ہوتا تھا، رنجیت سنگھ کے عہد میں ان عمارتوں کو گرا کر اینٹیں بیچ دی گئیں اور یوں یہ محلّہ اجڑ گیا۔

محلّہ مغل پورہ میں صوبہ لاہور کے امراء قیام پذیر رہے یہاں بڑی بڑی حویلیاں اور دیوان خانے تھے۔ سب سے پہلے احمد شاہ درانی نے اس محلّے کو لوٹا، اس کے بعد سکھوں نے اسے تین بار لوٹا۔ مہاراجہ رنجیت سنگھ کے عہد میں یہاں کی حویلیوں کی اینٹیں نکالی گئیں تو کئی دفینے برآمد ہوئے۔

محلّہ زین خان نائب صوبہ لاہور نے اپنے نام پر آباد کیا جو کم وبیش ایک سو سال آباد رہا۔ زین خان کا اپنا عالی شان محل بھی یہاں تعمیر کیا گیا تھا۔ سکھ غارت گروں کے عہد میں لوگ یہاں سے سکونت ترک کر کے چلے گئے۔

لاہور شہر کی تجار قوم خوجہ نے اپنی رہائش کے لئے بڑی بڑی عمدہ پختہ حویلیاں تعمیر کیں اور یوں یہ خوجیوں کا محلّہ مشہور ہو گیا، سکھ جب بھی حملہ آور ہوتے یہاں کے باسی ان کو کچھ نذرانہ پیش کر کے ٹال دیتے، مگر آخر کار سکھوں کی تین مثلوں نے متحد ہو کر حملہ کیا اور پھر جس کے ہاتھ جو لگا، لوٹ لیا گیا۔ رنجیت سنگھ کے عہد میں یہاں بھی ایک مسجد محفوظ رہ گئی تھی جس کو بارودخانہ کے اسٹور

سمت واقع ہونے کے بجائے لاہور کی شمالی جانب واقع ہوتا تو شہر لاہور کی نواحی توسیع کی صورتحال ہی بالکل بدل جاتی، بالکل لندن کی طرح دریائے راوی شہر کے بیچوں بیچ بہتا، لندن کی طرح پہلی رنگ روڈ سرکلر روڈ ہوتی اور پھر دوسری رنگ روڈ بند روڈ پر بنائی جاتی اور تیسری رنگ روڈ کالا شاہ کاکو بائی پاس کی جگہ پر تعمیر کی جاتی جو راوی کے پار شاہدرہ ٹاؤن کا احاطہ کرتے ہوئے جنوبی جانب کنٹونمنٹ کے پرے سے گزرتے ہوئے شہر قدیم لاہور کو اپنے مرکزی حصے میں رکھتی تو یقیناً شہر لاہور چاروں جانب برابر فاصلے سے وسعت اختیار کرتا، صرف جنوبی جانب شہر کی توسیع نے بہت سے مسائل کو جنم دیا ہے۔

برطانوی عہد میں اگر ریلوے کے اعلیٰ ملازمین کے لئے میو گارڈن کی رہائشی اسکیم بنائی گئی تھی تو اعلیٰ سرکاری افسروں کے لئے گورنمنٹ آفیسرز ریذیڈینس (GOR) بنائی گئی، سرکاری ملازمین کے لئے چوبرجی کوارٹرز اور وحدت کالونی تشکیل دی گئی۔ جہاں آج بھی سرکاری ملازمین کسمپرسی کی حالت میں کھنڈر نما قدیمی گھروں میں رہائش پذیر ہیں۔

مجموعی طور پر اگر جائزہ لیا جائے تو مغلیہ عہد سے پہلے شہر قدیم کے لوہاری دروازے کے باہر اچھرہ تک آبادکاری ہوئی تھی اور پھر مغلیہ عہد میں بھی یہاں کئی محلّے آباد ہوئے جبکہ مغلیہ عہد میں دہلی دروازے کے باہر شالیمار باغ تک کے درمیانی رقبے میں مغلپورہ، بیگم پورہ، باغبانپورہ جیسی آبادیاں تھیں جہاں شہر کے روساء اور امراء رہائش پذیر رہے۔ برطانوی عہد میں جنوبی جانب کنٹونمنٹ کی تعمیر کے بعد صاحب لوگوں نے جنوبی جانب رہائش اختیار کی جبکہ ریلوے ورکشاپ کی وجہ سے شہر کی مشرقی جانب جہاں کبھی روساء و امراء رہتے تھے وہاں مزدور اور نوکری پیشہ افراد آباد ہو گئے۔

قیامِ پاکستان (1947ء) تک شہر قدیم کے مشرق مغرب اور جنوبی جانب آبادیاں قائم ہو چکی تھیں، کنٹونمنٹ اور ماڈل ٹاؤن بھی آباد ہو چکے تھے۔ مگر یہاں صرف اعلیٰ طبقے کی اشرافیہ ہی رہائش پذیر تھی۔ کم و بیش تمام سرکاری ادارے اور دفاتر اپر مال روڈ سے لے کر لوئر ماڈل روڈ کی دونوں اطراف تعمیر ہو چکے تھے۔ قیامِ پاکستان کے بعد شہر قدیم لاہور کے اندر سے ستر فیصد ہندو آبادی جو کاروبار سے منسلک تھی، چھوڑ کر ہندوستان چلی گئی اور تقریباً اتنے ہی افراد ہندوستان سے آ کر شہر قدیم کے اندر بس گئے۔ نئے لوگوں کے آنے کے بعد شہر قدیم کا کلچر، طرزِ رہن سہن اور

تعمیرات بھی متاثر ہوئیں، نئے آنے والوں کو قدیمی عمارتی اثاثوں سے کوئی غرض نہ تھی لہٰذا جونہی کاروبار بڑھا، تعمیرِ نو کا آغاز ہو گیا تو قدیمی حویلیوں و عمارتوں کو گرا کر ضرورت کے مطابق نئے مکانات بننے شروع ہو گئے، شہر قدیم کے اندرونی بازاروں نے پنجاب بھر کے لئے ایک ہول سیل مارکیٹ کی حیثیت اختیار کر لی، لہٰذا شاہ عالمی بازار، اکبری بازار اور اعظم مارکیٹ میں رہائشی مکانوں کو تجارتی عمارات میں تبدیل کر دیا گیا اور لوگوں نے ایک مرتبہ پھر شہر کے نواح میں رہائشی کالونیوں کی تلاش شروع کر دی۔

پاکستان بننے کے بعد ابتدائی سالوں میں لاہور امپرومنٹ ٹرسٹ اور لاہور میونسپل کارپوریشن نے سنجیدگی سے شہر، عمارتیں اور سڑکیں بہتر بنانے کے منصوبہ پر عمل درآمد کرنے کے بارے میں سوچا، لہٰذا لوئر کلاس کے لئے شادباغ میں ایک ہاؤسنگ کالونی کا منصوبہ بنایا، اسی طرح مڈل کلاس کے لئے رہائشی سہولتوں کی خاطر سمن آباد میں گھروں کی تعمیر کا سلسلہ شروع کیا اور اپر کلاس کے لئے گلبرگ میں قدرے بڑے پلاٹس پر مشتمل کالونی بنائی اور وہاں تعمیر کرنے کے لئے نقشہ جات کی منظوری دی۔ ان رہائشی کالونیوں میں لوگوں کی سماجی سرگرمیوں اور بچوں کے کھیلنے کے لئے خصوصی طور پر پارک کے لئے جگہ مختص کی گئی، اس کے علاوہ مسجد، دوکانات وغیرہ کے لئے بھی پلاٹ مختص کئے گئے مگر جلد ہی محسوس کیا گیا کہ شہریوں کی بڑھتی ہوئی تعداد کے پیش نظر مہیا کی گئی سہولیات بہت ہی کم ہیں اور بڑے پیمانے پر شہر کے نواح میں توسیع کے منصوبے کی ضرورت ہے، اس احساس کے ساتھ ہی دوسرے پانچ سالہ منصوبے (65-1960) میں صدر پاکستان کی خصوصی ہدایت پر گریٹر لاہور کے لئے ماسٹر پلان کی تیاری کا کام شروع ہوا۔ لاہور امپرومنٹ ٹرسٹ اور لاہور میونسپل کارپوریشن دونوں کے پاس ہی نہ تو ٹیکنیکل عملہ اور نہ ہی آلات تھے کہ اتنے بڑے منصوبے پر عملی طور پر کام شروع کر سکیں لہٰذا کمشنر لاہور کی زیر صدارت و رہنمائی فروری 1961ء میں ماسٹر پلان کمیٹی تشکیل دی گئی جس کے اراکین میں جائنٹ سیکرٹری و ایڈوائزر ٹاؤن پلاننگ، ہاؤسنگ کمیونیکیشن اینڈ ورکس ڈیپارٹمنٹ، چیئرمین لاہور امپرومنٹ ٹرسٹ، چیئرمین لاہور میونسپل کارپوریشن، چیف انجینئر پبلک ہیلتھ انجینئرنگ ڈیپارٹمنٹ، چیف انجینئر بلڈنگ اینڈ روڈز سنٹرل ریجن لاہور، ڈائریکٹر آف انڈسٹریز مغربی پاکستان، ٹاؤن پلانر لاہور امپرومنٹ ٹرسٹ، ڈائریکٹر ٹاؤن پلاننگ لاہور ریجن، اور فوج کے نمائندے شامل تھے۔ مسٹر پی ڈبلیو جی

پاوِل (P.W.G. Powell) جو کولمبو پلان کے لاہور میں ایڈوائزر تھے، ان کی خصوصی معاونت شامل رہی۔ اس کے علاوہ پانچ ذیلی کمیٹیاں بھی تشکیل دی گئیں۔ ماسٹر پلان کمیٹی نے کل 25 اجلاس کئے اور ان میں نئی آبادکاری اور توسیع کے مختلف معاملات، مسائل اور پالیسی کے بارے میں سیر حاصل بحث کی اور کام کو چار بڑے حصوں میں تقسیم کر دیا۔

1- پہلے سے موجود حالات و ذرائع کا جائزہ لینا۔
2- آنے والے مسائل کی پیش بینی۔
3- پلاننگ سٹینڈرز کی تشکیل۔
4- مجوزہ ماسٹر پلان کی تیاری

اس وقت 40-1939ء کا تیار کردہ برطانوی عہد کا لاہور کا سروے پلان میسر تھا۔ اس کے بعد سے اب تک اس پر کوئی کام نہ ہوا تھا۔ 1961ء میں ہوائی فوٹو گرافی کی مدد سے اس سروے پلان کو موجودہ حالات کے مطابق از سر نو تیار کیا گیا۔

ماسٹر پلان کمیٹی نے تمام ضروری معلومات اکٹھی کر کے مجوزہ ماسٹر پلان 1966ء تک مکمل کر کے حکومت کو پیش کر دیا تھا۔ مگر اس کی باقاعدہ منظوری کے لئے مزید چھ سال لگ گئے۔ دراصل 1965ء کی جنگ نے صورتحال تبدیل کر دی اور ماسٹر پلان پر نظر ثانی کے لئے اسے آرمی کے حوالے کر دیا گیا۔

اس کے علاوہ گورنر ورکنگ گروپ نے تجزیہ و تنقیدی جائزہ لینے کے بعد درج ذیل سفارشات مرتب کیں۔

1- کنٹونمنٹ کی توسیع کے سبب اور عسکری نقطہ نظر کو سامنے رکھتے ہوئے لاہور کی مزید توسیع فیروز پور روڈ کی مشرقی جانب اور لاہور کنٹونمنٹ کی جنوبی جانب نہ کی جائے۔
2- ریلوے لائن اور فیروز پور روڈ کا درمیانی رقبہ جو کہ مستقبل میں صنعتوں کے فروغ کے لئے مختص کیا گیا ہے، اس کو پارک میں تبدیل کر دیا جائے۔
3- لاہور کی توسیع کی آخری حد بجانب جنوب ٹاؤن شپ تک مقرر کر دی جائے۔
4- جی ٹی روڈ کے ساتھ باغبانپورہ میں مختص کیا جانے والا صنعتی علاقہ کم کر کے عام ضروریاتِ زندگی کی اشیاء سے متعلق صنعتوں تک محدود کر دیا جائے۔

5- راوی روڈ، ملتان روڈ، فیروز پور روڈ اور علامہ اقبال روڈ کو اہم تجارتی شاہراہوں کے طور پر منصوبہ میں شامل کرلیا جائے۔

گورنر ورکنگ گروپ کی مذکورہ بالا تجاویز 7 جون 1972ء کو وزیراعلیٰ پنجاب کی زیرِ صدارت ہونے والے اجلاس میں ماسٹر پلان میں شامل کر لی گئیں۔ لاہور میونسپل کارپوریشن نے 13 جولائی 1972ء کو ماسٹر پلان فار گریٹر لاہور منظور کرلیا۔ کمشنر لاہور نے میونسپل ایڈمنسٹریٹو آرڈیننس 1960ء کے سیکشن 74 کے تحت 24 جولائی 1972ء کو ماسٹر پلان کو منظور کر کے لاگو کر دیا۔ یوں یکم ستمبر 1972ء کو ماسٹر پلان لاگو کر دیا گیا۔ وزیراعلیٰ پنجاب نے 18 اکتوبر 1972ء کو ٹاؤن ہال میں پریس بریفنگ میں اس ماسٹر پلان کے اہم نقاط پر روشنی ڈالی۔ ماسٹر پلان کی رپورٹ مئی 1973ء میں کتابی شکل میں شائع کر دی گئی۔ جس میں دو بڑے نقشوں میں موجود اور مجوزہ پلان کی تصویر کشی کی گئی تھی۔

ماسٹر پلان فار گریٹر لاہور کی اشاعت کے وقت واضح کر دیا گیا تھا کہ مستقبل میں شہر کی توسیع کے لئے یہ جنرل رہنمائی کے لئے ایک دستاویز ہے اور ہر پانچ سے سات سال کے بعد اس پر نظر ثانی کی جائے گی۔

گریٹر لاہور کے ماسٹر پلان میں درج ذیل اہم فیصلے کئے گئے۔

1- لاہور کی توسیع فیروز پور روڈ اور ملتان روڈ کے درمیانی رقبے بجانب جنوب کی جائے گی۔

2- تجویز دی گئی کہ رنگ روڈ تعمیر کی جائے گی۔ یہ رنگ روڈ لوئر مال سے چوبرجی، چوبرجی سے بہاولپور روڈ پر ہوتی ہوئی مزنگ، جیل روڈ سے شادمان چوک، ریس کورس روڈ سے ڈیوس روڈ اور شملہ پہاڑی، لنڈا بازار سے ہوتی ہوئی دہلی دروازے اور پھر بھاٹی دروازے تک تیار کی جائے گی اور تمام بڑی سڑکوں کو یہاں سے رسائی دی جائے گی۔

3- مال روڈ اور پھر شالیمار لنک روڈ کو دورویہ سڑک بناتے ہوئے کشادہ کیا جائے گا۔

4- انارکلی اور ریگل چوک میں گاڑیوں کی پارکنگ کے لئے دو عدد کار پارکنگ تہہ خانے تعمیر کئے جائیں گے۔

5- انارکلی اور بیڈن روڈ پر ٹریفک مکمل بند کر دی جائے گی اور صرف پیدل چلنے والے ہی داخل ہو سکیں گے۔ تاہم صبح یا شام تھوڑی دیر کے لئے گاڑیوں کو آنے کی اجازت ہوگی تاکہ

چھاؤنی میاں میر کے نام سے 1852ء میں ظہور پذیر ہوئی۔ یہاں بھی صدر بازار میاں میر کے نام سے ایک عالی شان بازار بنایا گیا، اور فوج کے رہنے کے لئے عالی شان بیرکیں اور عمارتیں تعمیر کی گئیں۔ اس کے علاوہ انارکلی سے لے کر میاں میر چھاؤنی تک موضع مزنگ وگڑھی شاہو وقلعہ گوجر سنگھ کے علاقے میں بے شمار مکانات اور کوٹھیاں تعمیر کی گئیں۔ انارکلی سے میاں میر چھاؤنی تک جانے کے لئے مال روڈ تعمیر کی گئی۔ یہ شہر کی ٹھنڈی سڑک مشہور ہوئی کہ اس کے دونوں اطراف درخت لگائے گئے اور پھر آنے والے سالوں میں اس سڑک کے دونوں اطراف بے شمار کالجز، چیف کورٹ، جنرل پوسٹ آفس، لارنس ونٹگمری ہال، گورنر ہاؤس، اسمبلی ہال، ایچی سن کالج وغیرہ کی عمارات نے شہر کا ایک نیا تشخص بنایا۔

شاہ عالمی دروازے کے باہر دیوان رتن چند کی سرائے اور تالاب کی تعمیر نے ایک نئی آبادی کو جنم دیا۔ یہاں ہر قسم کے اناج، گھی اور تیل کی منڈی قائم ہوئی، دور دور سے تجار اور سوداگر یہاں آتے، قیام کرتے اور کاروبار کرتے۔ یہاں تالاب پر غسل کا اعلیٰ انتظام موجود تھا۔

بھاٹی دروازے کے باہر بھی رائے میلا رام ٹھیکیدار نے ایک عالی شان سرائے اور عمدہ کوٹھی تعمیر کروائی، اسی طرح دہلی دروازے کے باہر محمد سلطان ٹھیکیدار نے زر کثیر خرچ کر کے ایک عالی شان ووسیع سرائے تعمیر کروائی، سرائے کے باہر شمال کی سمت میں ایک پختہ جدید بازار آباد کیا گیا جسے لنڈا بازار کہتے ہیں۔ سرائے اور ریلوے اسٹیشن آپس میں اس بازار کی وجہ سے مل گئے۔ ریلوے لائن اور ریلوے اسٹیشن کی تعمیر نے گویا انگریزی عہد کے شہر لاہور کو ایک نئی جمالیات سے نوازا۔ دہلی دروازے کے باہر شمال کی جانب ریلوے اسٹیشن تھا لہٰذا ریلوے کے محکمہ کے لئے ورکشاپس درہائشی کوٹھیاں ودیگر لازمی عمارات، شہر قدیم کی مشرقی سمت جہاں انجینئرنگ یونیورسٹی ہے، تعمیر کروائی گئیں، انجینئرنگ یونیورسٹی بھی اول اول ریلوے والوں کا میکلگن کالج ہی تھا۔ لاہور ریلوے اسٹیشن سے کچھ فاصلے کے بعد ایک ریلوے لائن دہلی اور دوسری جانب ملتان بچھائی گئی، اور انہی دونوں لائنوں کے درمیانی رقبے میں میاں میر چھاؤنی تعمیر کی گئی تھی۔

برطانوی حکومت نے عام شہریوں کے رہنے کے لئے شہر قدیم سے باہر کئی آبادیاں بسائیں۔ ان میں موجی دروازے کے باہر گوالمنڈی، بھاٹی دروازے کے باہر سنت نگر، کرشن نگر، قلعہ گوجر سنگھ کے نواح میں محمد نگر، گڑھی شاہو جیسی آبادیوں کی تعمیر کے لئے سڑکیں بچھائی گئیں، پانی

کی سہولت کے لئے پائپ بچھائے گئے، سیور کا سسٹم متعارف کروایا گیا، گھروں کے لئے پلاٹ قریب قریب مربع شکل کے رکھے گئے اور ہر پلاٹ کی کم از کم دو جانب سڑک تعمیر کی گئی۔ نئے تعمیراتی سامان اور ٹیکنیک نے شہر میں نئی جمالیات کو متعارف کروایا۔ ریلوے کے اعلیٰ افسران کے لئے میو گارڈن جیسی شاندار رہائشی اسکیم تیار کی گئی۔ پرائیویٹ سیکٹر میں بیسویں صدی کے آغاز میں ماڈل ٹاؤن کے نام سے ایک ماڈل رہائشی اسکیم متعارف کروائی گئی جو کہ شہر قدیم سے کئی میل دور جنوبی جانب واقع تھی، سوچی سمجھی منصوبہ بندی کے تحت غالباً یہ پہلی ماڈل بستی تھی جو بسائی گئی۔

برطانوی عہد میں تعمیر ہونے والے کنٹونمنٹ اور ماڈل ٹاؤن نے آنے والے دنوں کے لئے شہر لاہور کی جنوبی جانب توسیع کے لئے راہیں متعین کر دی تھیں۔ کنٹونمنٹ کے لئے جگہ کا انتخاب اگرچہ عسکری ضرورت اور نقطہ نظر کے مطابق کیا گیا تھا۔

شہر قدیم جہاں کم و بیش ایک لاکھ افراد رہائش پذیر تھے، ڈھائی مربع کلومیٹر کے رقبہ پر آباد تھا جبکہ نئی آبادی کنٹونمنٹ کے لئے پینتیس مربع کلومیٹر کا رقبہ کم و بیش بارہ ہزار لوگوں کے (11) رہنے کے لئے ایک مستطیل کی شکل میں مختص کیا گیا، شہر قدیم کے مقابلے میں جہاں آڑی ترچھی گلیاں تھیں، کنٹونمنٹ کی سڑکیں قائمۃ الزاویہ تعمیر کی گئیں، کھلی کشادہ سڑکیں ایک جانب جدید تر شہری سہولیات کی فراہمی کے لئے مطلوب تھیں، وہاں بستی کا تاثر بھی بہت عمدہ بنتا تھا۔ شہر قدیم سے باہر چند میل کے فاصلے پر بسائے جانے والے کنٹونمنٹ میں بسنے والوں اور مقامی باسیوں کے درمیان عہدہ، رتبہ اور سماجی فاصلہ بھی اسی طرح قائم رکھا گیا۔ تعمیراتی کاموں کے معیار کے لئے ملٹری انجینئرنگ سروسز ہینڈ بک سے رہنمائی لی گئی۔ (12) کنٹونمنٹ کے شمالی جانب جو کہ شہر قدیم کے قدرِ قریب تھا، مقامی لوگوں کو آبادکاری کے لئے حوصلہ افزائی کی گئی جو یہاں چھوٹی موٹی دوکانیں بنا کر ضروریاتِ زندگی کی اشیاء فراہم کرتے تھے۔ یہاں گوروں کے ملازمین خریداری کے لئے آتے تھے۔ اسی طرح صاحب اور میم صاحب کی خریداری کے لئے علیحدہ مخصوص بازار تھا جہاں کئی دوکاندار بھی یورپین تھے۔ مغربی جانب شہر قدیم کے قدرے نزدیک 1854ء میں پہلا آرمی ہسپتال (CMH) تعمیر کیا گیا جہاں افواج کے لئے طبّی سہولتیں فراہم کی گئیں۔ کنٹونمنٹ کی مشرقی جانب جہاں کھلی زمینیں تھیں، ڈیری فارم، مویشی فارم، اصطبل وغیرہ بنائے گئے، اسی طرح کنٹونمنٹ کی جنوبی جانب پریڈ گراؤنڈ، نشانہ بازی اور ٹریننگ کیمپ کے

دوکاندار اپنا سامان لاسکیں اور لے جاسکیں۔

6- بادامی باغ بس ٹرمینل کے علاوہ نیو یونیورسٹی ڈویژنل سنٹر اور کوٹ لکھپت ڈویژنل سنٹر میں دو مزید بس ٹرمینل تعمیر کئے جائیں گے۔

7- مسافروں کے شہر کی حدود میں سفر کے لئے منی ٹرین چلائی جائے گی۔ جو بادامی باغ ریلوے اسٹیشن سے بند روڈ پر چلتی ہوئی ایک جانب تو شالیمار گارڈن سے ہوتی ہوئی کنٹونمنٹ ریلوے اسٹیشن پر چلی جائے گی اور دوسری جانب بند روڈ سے ملتان روڈ کے متوازی چلتی ہوئی ٹھوکر نیاز بیگ سے پہلے کوٹ لکھپت ریلوے اسٹیشن تک مسافروں کو سفر کی سہولت فراہم کی جائے گی۔

8- والٹن ائیر پورٹ کو مال روڈ کے آخر سینٹ جان روڈ پر منتقل کیا جائے گا۔

9- سنٹرل بزنس ڈسٹرکٹ کو مجوزہ رنگ روڈ کے اندر محدود کر دیا جائے گا۔ تاہم شہر کے لئے چار ڈویژنل سنٹر، نیو یونیورسٹی، کوٹ لکھپت، امر سدھو اور باغبانپورہ میں بنائے جائیں گے۔ ہر سنٹر چار سے چھ لاکھ تک لوگوں کی ضروریات کو پورا کرے گا اور ہر سنٹر میں کم وبیش پانچ سو دوکانیں ہوں گی۔

10- چار ڈویژنل سنٹر کے علاوہ 23 ڈسٹرکٹ بنائے جائیں گے ہر ڈسٹرکٹ سنٹر میں ڈیڑھ سو کے قریب دوکانیں ہوں گی جو ایک لاکھ کی آبادی کے لئے کافی ہوگا۔ ہر ڈسٹرکٹ سنٹر 120 تا 150 ایکڑ پر مشتمل ہوگا۔ جہاں لائبریری، کالج، سینما، ہسپتال، اسکول، مسجد وغیرہ تمام شہری ضروریات کی عمارتیں موجود ہوں گی۔

11- ماسٹر پلان میں کل 60 قصبے (Neighbourhood) تجویز کئے گئے، جو مستقبل میں تیار کئے جائیں گے۔ ہر قصبے میں چالیس تا پچاس دوکانیں ہوں گی اور پچیس ہزار کی آبادی پر مشتمل ہوگا۔ یہاں دو سکول، پولی کلینک، پارک، مسجد، مدرسہ اور لائبریری بنائی جائے گی۔ ہر قصبے کے لئے 150 ایکڑ کا رقبہ تجویز کیا گیا۔

12- 6500 ایکڑ پر مشتمل تین انڈسٹریل زون تجویز کئے گئے پہلا شالیمار سے پرے باغبانپورہ میں، دوسرا کوٹ لکھپت اور تیسرا ملتان روڈ پر بند روڈ کی توسیع کے ساتھ۔

13- رہائشی پلاٹوں کے لئے سات پلاٹ سائز کا تعین فی کس آمدن کی بنیاد پر کیا گیا کہ اس کی

قیمت 25 سال تک لوٹائی جا سکے۔ یہ سائز 2 کنال، 1 کنال، 15 مرلے، 10 مرلے، 7 مرلے، 5 مرلے اور ساڑھے تین مرلے رکھے گئے۔

14- ڈویژن، ڈسٹرکٹ اور قصبے کی سطح پر پارک بنائے جائیں گے اور یوں کل 4 ڈویژنل پارک، 23 ڈسٹرکٹ پارک اور 61 قصبہ پارک ماسٹر پلان میں ظاہر کئے گئے۔ ان پارک کی دیکھ بھال کے لئے لاہور پارک کمیٹی کی تشکیل کی تجویز پیش کی گئی۔

15- تفریح کے مقصد کے لئے 500 سیٹ کا سینما ہر سنٹرل ایریا ڈویژن میں تعمیر کیا جائے گا۔ اس کے علاوہ ایک پوسٹ آفس، ایک ٹیلی گراف آفس، ایک ٹیلی فون ایکسچینج، ایک الیکٹرک سب اسٹیشن، ایک پولیس اسٹیشن، ایک فائر اسٹیشن اور ایک مسجد کی تعمیر کے لئے جگہ مختص کی جائے گی۔

16- مجوزہ ماسٹر پلان پر عمل درآمد کے لئے تین پانچ سالہ منصوبے بنائے گئے پہلا منصوبہ 1965-70ء، دوسرا 1971-75ء اور تیسرا 1976-80ء مگر مجوزہ منصوبہ کی منظوری کے انتظار میں ہی چھ سال صرف ہو گئے۔

گریٹر لاہور کے اس ماسٹر پلان میں کنٹونمنٹ بورڈ کو یہ بھی کہا گیا تھا کہ وہ موجودہ کنٹونمنٹ کی جنوبی جانب جہاں توسیع کا ارادہ رکھتے ہیں، اس کی پلاننگ کر کے پلاننگ اتھارٹی کو بھجوائیں تاکہ اسے بھی گریٹر لاہور کے ماسٹر پلان کا حصہ بنایا جا سکے، چونکہ ڈیفنس سوسائٹی ماسٹر پلان کا حصہ نہ بن سکی یقیناً اسی وجہ سے وہاں رہائش کی بہتر سہولتیں فراہم کی گئیں اور اب یہ سوسائٹی ڈیفنس ہاؤسنگ اتھارٹی بن چکی ہے اور اس نے مثالی رہائش گاہیں اور دیگر رہائشی سہولیات سڑکیں، کمیونٹی سنٹر، پارک، مسجد وغیرہ لاہور کے باسیوں کو فراہم کی ہیں۔

چونکہ اس وقت لاہور شہر کے انتظامی معاملات کے لئے لاہور میونسپل کارپوریشن، لاہور امپرومنٹ ٹرسٹ، کنٹونمنٹ بورڈ اور ماڈل ٹاؤن کوآپریٹو سوسائٹی اپنی اپنی حدود میں آزادانہ طور پر کام کر رہے تھے۔ ماسٹر پلان بناتے ہوئے اس بات کی ضرورت کو محسوس کیا گیا کہ ان تمام اداروں کے چیئرمین پر مشتمل کمشنر لاہور کی زیر سربراہی ایک پلاننگ اتھارٹی بنائی جائے جو کلی طور پر لاہور کی مستقبل کی ترقی و توسیع کے منصوبے کو مؤثر طریقے سے عملی جامہ پہنا سکے۔

اس وقت لاہور کی ترقی و توسیع پر اگر طائرانہ نظر ڈالیں تو ہمیں کہیں کہیں گریٹر لاہور کے

لئے تیار کیے گئے ماسٹر پلان کے اثرات نظر آتے ہیں۔راوی کے پل سے نیچے کی جانب تعمیر کیا جانے والا سکیاں پل بھی اسی ماسٹر پلان کا حصہ تھا، کالا شاہ کاکو بائی پاس کی تجویز بھی ماسٹر پلان میں شامل تھی، بند روڈ کی ٹھوکر نیاز بیگ تک توسیع کا منصوبہ بھی ماسٹر پلان کا حصہ تھا۔گلشن اقبال اور جوہر ٹاؤن پارک بھی مجوزہ ماسٹر پلان میں شامل تھا۔ٹھوکر نیاز بیگ سے شوکت خانم ہسپتال کی طرف جانے والی حالیہ تعمیر کردہ روڈ بھی اسی ماسٹر پلان میں شامل تھی۔

آج اگر پاکستان ہارٹیکلچر اتھارٹی بنائی گئی ہے تو اس کا ابتدائی آئیڈیا ماسٹر پلان فار گریٹر لاہور میں دیا گیا تھا، لاہور ڈویلپمنٹ اتھارٹی جو 1975ء میں قائم کی گئی، وہی پلاننگ اتھارٹی ہے جس کا ذکر ہمیں ماسٹر پلان میں ملتا ہے۔لاہور کی جنوبی جانب توسیع کا مجوزہ منصوبہ بھی اسی ماسٹر پلان کا حصہ تھا مگر جوہر ٹاؤن، ٹاؤن شپ اور علامہ اقبال ٹاؤن تو حکومتی رہنمائی میں بن گئے مگر اس سے آگے کی تمام تر رہائشی اسکیموں کی توسیع جو پلان میں تجویز کی گئی تھی وہ اس انداز سے نہ ہوسکی۔حکومتی اداروں نے یا پرائیویٹ سیکٹر سے لوگوں نے زمینیں خرید کر مختلف ہاؤسنگ سوسائٹیاں اور کوآپریٹو سوسائٹیز بنا لیں اور پھر خوب کاروبار چمکایا۔لاہور ڈویلپمنٹ اتھارٹی کا ادارہ کہ جسے یہ تمام ترقیاتی کام اپنی نگرانی میں کروانے چاہئیں تھے محض اسٹیٹ ایجنٹ کی حیثیت تک محدود ہوکر رہ گیا۔فائلوں اور پلاٹوں کے اس کاروبار میں توسیعِ لاہور کے خوفناک انجام کے بارے میں سوچنے کے لئے وقت ہی کب کسی کے پاس تھا۔آج دوسو سے زائد پرائیویٹ ہاؤسنگ سوسائٹیز توسیع لاہور کے کاروبار میں ملوث ہیں، انہوں نے ترقیاتی اداروں کو بے بس کر کے رکھ دیا ہے۔

اکیسویں صدی کے ابتدائی سالوں میں ایک مرتبہ پھر لاہور کی توسیع کے لئے ماسٹر پلان تیار کیا گیا ہے اس کے لئے NESPAK کی خدمات حاصل کی گئی ہیں جنہوں نے 1972ء کے منظور شدہ گریٹر لاہور والے ماسٹر پلان کی طرز پر تحقیقی مواد اکٹھا کیا ہے اور اس کی بنیاد پر پھیلتے ہوئے شہر میں بسنے والوں کو رہائش کی بنیادی سہولتوں کی فراہمی کے لئے ایک منصوبہ بندی کی ہے پانی کی فراہمی اور سیوریج کی نکاسی کے لئے شہر کے چاروں اطراف ان مقامات کی نشاندہی کی ہے جہاں سیوریج پلانٹ لگائے جا سکتے ہیں۔جاپان نے 2006ء میں لاہور کے سیوریج سسٹم کی بحالی کے لئے 78 کروڑ 90 لاکھ روپے کے فنڈز مہیا کئے تھے اس کے علاوہ 51 مشینیں اور کئی ٹرک بھی

مہیا کئے گئے ہیں یہ منصوبہ واسا نے جاپان کے ادارے جائیکا کے ساتھ مل کر شروع کیا ہے۔

لاہور میں انڈر گراؤنڈ ریلوے کا منصوبہ بھی منظور کیا گیا ہے جس کا باضابطہ افتتاح ستمبر 2007ء میں صدرِ پاکستان کریں گے۔ یہ منصوبہ 2012ء تک چار مرحلوں میں تکمیل پائے گا۔ صاف پینے کے پانی کے لئے کریم پارک، دھرم پورہ، چونگی امر سدھو، مغل پورہ اور رحمانپورہ میں 6 بلین کی لاگت سے فلٹریشن پلانٹ لگائے گئے ہیں۔ یہ رقم وفاقی حکومت نے ورلڈ بینک سے قرضہ کی صورت میں لی ہے۔ ہر پلانٹ ایک گھنٹے میں دو ہزار گیلن پانی فلٹر کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

اسی طرح شہر کی سڑکوں کو 2015ء تک کشادہ اور دورویہ بنانے کی جامع منصوبہ بندی کر کے کام شروع کر دیا گیا۔ لاہور ڈویلپمنٹ اتھارٹی کو سپریم کورٹ آف پاکستان نے ہدایات جاری کی ہیں کہ وہ کثیر منزلہ عمارتوں کی استحکام اور استقامت کو یقینی بنائے اور تعمیراتی قوانین و ضوابط پر عمل درآمد کرواتے ہوئے صرف ان عمارتوں کی تعمیر کی اجازت دے کہ جن کی منظوری ہو چکی ہے۔ اسی طرح ہر کثیر منزلہ عمارت کی تعمیر سے پہلے پارکنگ کی سہولت مہیا کرنے کو یقینی بنایا جائے۔ گذشتہ پانچ سالوں میں 6 لاکھ سترہ ہزار گاڑیاں سڑکوں پر آئی ہیں یہی وجہ ہے کہ سڑکوں پر ٹریفک کا سیلاب آ گیا ہے۔ فیروز پور روڈ پر حکومت پنجاب پائلٹ پراجیکٹ شروع کر رہی ہے جہاں پر کمپیوٹرائزڈ سگنل نیٹ ورک قائم کیا جائے گا، بسوں اور بڑی گاڑیوں کے لئے علیحدہ لین مختص کی جائے گی سروس روڈ کو مزید کشادہ کیا جائے گا، تجاوزات کے خاتمے اور پارکنگ کے لئے اقدامات کئے جائیں گے، ڈرائیوروں کو ٹریفک قوانین سے آگاہی کا بندوبست کیا جائے گا۔

مذکورہ بالا کے علاوہ بے شمار دیگر حکومتی دعوے ہیں جو بے تحاشا بڑھ جانے والے شہر لاہور کے بے قابو ہو جانے والے عفریت کو قابو کرنے کے بارے میں ہر روز کئے جارہے ہیں مگر اس کے لئے جس جامع اور ٹھوس منصوبہ بندی کی ضرورت ہے وہ کہیں عملی طور پر نظر نہیں آتی۔ عہد مغلیہ کے باغات کے شہر لاہور نے اس عہد کے حکمرانوں اور عوام کے سامنے بے شمار چیلنج کھڑے کر دیئے ہیں، اسی نبرد آزمائی میں کون غالب آتا ہے یہ تو آنے والا وقت ہی بتا سکتا ہے۔

حوالہ جات

1- کنہیالال ہندی'' تاریخ لاہور'' مجلس ترقی ادب لاہور، صفحہ 51

2- ایضاً۔ صفحہ 52

3- ایضاً۔ صفحہ 54

4- محمد باقر، ''Lahore - Past & Present'' دہلی، صفحہ 310-317

5- ڈاکٹر عبداللہ چغتائی ''لاہور۔۔۔ سکھوں کے عہد میں'' پرنٹ لائن پبلشرز لاہور 2000ء، صفحہ 87 تا 95

6- کنہیالال ہندی'' تاریخِ لاہور'' مجلس ترقی ادب لاہور 1996ء، صفحہ 123

7- کنہیالال ہندی'' تاریخِ لاہور'' مجلس ترقی ادب لاہور 1994ء، صفحہ 79

8- ایضاً۔ صفحہ 82

9- ایضاً۔ صفحہ 82

10- ایضاً۔ صفحہ 80

11- پرویز وندل، ساجدہ وندل ''Raj, Lahore & Bhai Ram Singh'' نیشنل کالج آف آرٹس لاہور 2006ء، صفحہ 63

12- ایضاً۔ صفحہ 66

13- ایضاً۔ صفحہ 68

14- پرویز وندل، ساجدہ وندل ''Raj, Lahore & Bhai Ram Singh'' نیشنل کالج آف آرٹس لاہور 2006ء، صفحہ 83

15- ایضاً۔ صفحہ 88

روایتی تصوف کے بھیس میں عوامی اسلام کا ادبی محاکمہ

جمال ملک/ترجمہ: ڈاکٹر سہیل احمد فاروقی، بشریٰ اقبال

مستشرقین مذہبی اور معاشرتی حالات کی تحلیل نو اور ان پر جدید تبصرے کے لیے معاصر ادبی ذخیرے کے استفادے سے اب تک صرف نظر کرتے رہے ہیں۔ اس رویے میں تبدیلی ایک تازہ ترین رجحان ہے۔ یہاں تک کہ ماہرین عمرانیات نے بھی مسلم معاشروں کی سماجی ساخت اور ان کے دانش وروں اور انقلاب پسندوں کے تہذیبی رویوں کی تشریح وتفسیر کے لیے ادبی کارناموں پر گہرائی سے غور وخوض کرنا شروع کر دیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ جدید مسلم ادب معاشرے سے متعلق اسے بیانات اور تذکروں سے بھرا پڑا ہے جن میں براہ راست یا بالواسطہ طور پر اسلامی تہذیب خصوصاً تصوفانہ روایت اور اس سے وابستہ مقبول عام تقدس وتقویٰ کو اہمیت دی گئی ہے۔ اس موضوع پر پہلی اور جہاں تک میں سمجھتا ہوں، ایک کم معروف تحریر نے اسلامی عوامی تقویٰ کی تقییم وتشخیص کے لیے عربی کے جدید فنون کی طرف توجہ کی ہے۔ (ویلانڈت ۱۹۸۴ Wielandt 1984) اس مضمون میں "عقل اعلیٰ کی تجسیم" کی حیثیت سے اہل تقویٰ کی تعظیم و تکریم کو مرکزی موضوع بنایا گیا ہے اور اس کے علاوہ جدیدیت اور روشن خیالی سے متعلق استدلال بھی کیا گیا ہے۔ بظاہر معاصر ادبی اور اسلامی اصلاح کے مؤیدین نے اصلاح پسندانہ خیالات کی ترویج تو ضرور کی ہے تاہم سوال یہ ہے کہ کیا یہ حلقے اب بھی انہی ضوابط وعلامات کے پابند نہیں ہیں جن کی جڑیں دیرینہ روایت میں پیوست ہیں۔ اس اعتبار سے الاخوان المسلمون اور اس جیسی دیگر تنظیموں کے مذہبی، سیاسی معاشرتی اور باطنی اصلاح سے وابستہ تصورات اور تصوفانہ اصلاحات بھی قابلِ مشاہدہ وتحقیق ہیں۔

بظاہر تو روایتی شعری ذخیرے کو اصلاحی ادب کا ایک حصہ تصور کیا جاتا ہے تاہم اصل صورت حال پیچیدہ تر نظر آتی ہے اور ذہن میں یہ سوال اٹھتا ہے کہ کیا اس یکطرفہ نظریے سے دست بردار نہیں ہو جانا چاہیے۔

میں سطور ذیل میں یہ دکھانا چاہوں گا کہ تصوفانہ روایت اور اہل تقوی کے تقدس اور اس پس منظر میں مسائل پیدا کرنے والے افراد پر معاصر ادب میں کس طرح نظر ڈالی گئی ہے۔ اور اصلاحی و جمالیاتی تصورات کے پس پردہ کتنے فرسودہ اور گھسے پٹے نمونے اور علامت کارفرما ہیں۔ خاص طور پر منفی تضاد، اصلاحی مفروضات اور روایتی مباحث کے درمیان پُرفریب تضاد جدید اردو ادب میں واضح طور پر دیکھا جا سکتا ہے، جو نہ صرف ہندو پاکستان میں بلکہ کسی قدر برطانیہ اور شمالی امریکہ میں بھی مقبول ہے۔ اس سے پہلے کہ میں اس ادب کا تفصیلی جائزہ لوں بیجا نہ ہوگا اگر جنوبی ایشیا میں اہل تقوی کے تقدس، خانقاہی روایت اور اردو افسانے کے ارتقا پر کچھ اظہار خیال کر دیا جائے۔

جنوبی ایشیا میں خانقاہی روایات:

خانقاہی روایت کے بارے میں بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ ایسا مظہر ہے جو دنیا بھر میں پھیلا ہوا ہے (کراپانزانو ۱۹۷۳: گلنر ۱۹۷۹۔ گلسان ۱۹۸۳، احمد ۱۹۸۵، فان بشیورین ۱۹۸۵، فلیڈرر ۱۹۸۵، ٹرال ۱۹۸۹ Crapanzano; Gellner 1979; Gilsenan 1983; Ahmad 1985; v. Schwerin 1985; Pfleiderer 1985; Troll 1989) اس میں پیغمبر اسلام کی شخصیت کو مکمل طور پر باکمال تصور کیا گیا ہے (شمل: ۱۹۸۵ Schimmel 1985) ایسا لگتا ہے کہ جنوبی ایشیا خاص طور پر اس عوامی ثقافت میں رنگا ہوا ہے۔ اسپنسر ٹرمنگھم (۱۹۷۱۔۲۲) Spencer Trimingham (1971:22) رقم طراز ہیں: ''یوں لگتا ہے کہ ہندوستانی اسلام بنیادی طور پر پیروں فقیروں کا مذہب رہا ہو۔'' پیری مریدی کی روایت اور اس سے وابستہ عوامی تقدس و تقوی خاص طور پر سندھ اور پنجاب کے دیہی علاقوں میں نمایاں ہے جہاں بڑے زمین دار اور وسیع جاگیریں نمایاں حیثیت رکھتی ہیں۔ بہت سی مثالوں میں پیر مقامی زمین دار کی نمائندگی کرتا ہے یا کم از کم اس سے گہری قربت و مراسم رکھتا

ہے۔ وہ روحانی فیوض و برکات میں مقامی دیہاتیوں کی شرکت کی ضمانت دیتا ہے جو حد درجہ فرماں برداری، عقیدت اور جاں نثاری سے مشروط ہوتی ہے۔ اس کے لیے بیعت کا لفظ رائج ہے جس کے ذریعے پیر کے ہاتھوں مرید کی روح کو فروخت کر دیا جاتا ہے۔ یہ لفظ وفاداری کے لیے بھی مستعمل ہے۔ چنانچہ مقامی آبادی کے لیے پیر اخلاقی مقتدرہ کا ایک نمائندہ قرار پاتا ہے۔ یہ اخلاقی مقتدرہ جہاں ارادت مندوں میں فاصلہ اور خوف پیدا کرتا ہے وہاں ایک طرح کی بے لوثی، ریاضت اور عقیدت بھی پیدا کرتا ہے۔ اس اقتدار و تسلط کو بالا ادوار دھرائی جانے والی رسوم کی مدد سے مزید وسیع و مستحکم کیا جاتا ہے جن کا مقامی آبادی کے نزدیک مثبت کردار ہوتا ہے جبکہ یہ استعماری گٹھ جوڑ پر مبنی نیز اجتماعی شناخت کی علامت ہوتی ہیں۔ ان سے ارادت مندوں پر غلبہ و تسلط حاصل کیا جاتا ہے، سماجی تحفظ کا احساس دلایا جاتا ہے اور سماجی اختلافات کم از کم رسوم و شعائر کی حد تک مٹ جاتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ عوامی مذہبی تصورات مقامی آبادی کے ذہن میں اس حد تک جاگزیں ہوتے ہیں کہ لوگ تصوفانہ روایات میں برادرانہ آہنگ نیز یقین اور تحفظ سے عبارت اجتماعی زندگی کے متلاشی رہتے ہیں جو ان کے لیے سکون و طمانیت کا ذریعہ ثابت ہو۔ (ایکلمین ۱۹۸۱:۲۲۵ Eickelman 1981:228) ولیوں اور بزرگوں کے مزارات اور ان پر ہونے والی رسوم ایک طرح کا تحفظ اور باہمی ہم آہنگی فراہم کرتی ہیں۔ یوں یہ مظاہر اکثر معاشرے کے لیے ایک لازمی عمل بن جاتے ہیں۔

ایک خانقاہ نہ صرف مخصوص رسوم کی مدد سے ہی ان پڑھ عوام کو اسلام سے روشناس کراتی ہے، ان کے سامنے روحانی نظام کی ایک واضح تصویر پیش کرتی ہے بلکہ پیروکاروں اور سرپرستوں، دونوں کے لیے اپنے رسوم زدہ کھیل کو اسلام کا اٹوٹ حصہ بنا دیتی ہے۔ (ایٹن ۱۹۸۴:۳۳۴ Eaton 1984:334)

خصوصی اہمیت کے حامل وہ رسوماتی زمانے ہیں جب جمہوری وقت مقدس قرار پاتا ہے۔ اور خانقاہوں کی زیارت کرنے والے خود فراموشی کی ہیجانی کیفیت میں پہنچ جاتے ہیں (ٹرنر ۱۹۷۹:۹۷، گلنر ۱۹۵۸:۸۰، کری ۱۹۸۹:۱۳۰ Turner 1979:97; Gellner 1985:80; Currie 1989:130ff) سالانہ تقریب عرس کہلاتی ہے جس کا لغوی مفہوم ہے شادی یا ازدواج یعنی روح کا اپنے محبوب یا اللہ سے وصل۔ اس لحاظ سے معاشرے کو ایک شناخت

دینے والا یہ ادارہ معالجاتی، سماجی، اقتصادی اور سیاسی اہمیت رکھتا ہے اور مساجد کے برعکس خصوصاً دہقانوں اور عورتوں کی بے کیف اور اکتاہٹ بھری زندگیوں کے لیے بالیدگی اور شناخت کا ایک متبادل ذریعہ فراہم کرتا ہے (مزاروں کی نمایاں اہمیت سے متعلق ملاحظہ کریں جیفری: ۱۹۹۹ یا مرنیسی ۶۶-۴۹:۱۹۹۳ فرنی۔ فرنی ۴۰۱-۳۸۵:۱۹۷۲، ٹیپر ۲۵۵-۲۳۶:۱۹۹۰ Jeffery 1979; Mernissi 1993:49-66; Fernea/Fernea 1972:385-401; Tapper 1990:236-255) یہاں بیماروں کو شفا اور پریشان حالوں کو پناہ ملتی ہے اور سیاسی بحران کی حالت میں ان مقدس مقامات کو رائے ہموار کرنے کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ چونکہ مختلف النوع سرگرمیاں یہاں تک کہ نام نہاد غیر اسلامی سرگرمیاں بھی ان خانقاہوں کے اردگرد ہوتی رہتی ہیں یوں وہ اکثر حاشیہ نشین سماجی گروہوں کی آخری پناہ گاہ کی حیثیت بھی رکھتی ہیں اس لیے ان خانقاہوں کو مقامی اسلام کی ایک چھوٹی سی دنیا کا نام دیا جا سکتا ہے۔

پیر اور اس کے پیروکاروں یعنی سجادہ نشین، منتظم، متولی اور مجاور وغیرہ کا حد درجہ رعب و دبدبہ ہوتا ہے۔ اور وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ گاؤں کے باشندوں یا ان پڑھ عوام کو خانقاہوں کے یہ متولیان اور سجادہ نشین حضرات عوام کو اپنے خادم سمجھنے لگتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ مذہبی تصور مساوات اور زیر عمل نظام مراتب میں نمایاں تضاد ہوتا ہے۔ ان حالات میں مختلف حلقوں کی طرف سے ہونے والی کڑی تنقید میں اضافہ ہوا ہے خواہ وہ مروج عقائد کو تسلیم کرنے والے اور اصلاح پسند اسکالروں کی طرف سے ہو یا سامراجی حلقوں کی طرف سے۔ محمد اقبال جیسے مسلم جدیدیت پسندوں نے ان تبدیلیوں کو نظریاتی اصطلاح میں پیر پرستی کا نام دیا ہے (شمل ۵۷۲-۳۳۸:۱۹۹۲ (Schimmel 1992:43, 338, 572f

خانقاہوں پر تنقید:

خانقاہی روایات کی مثالی شکلیں کافی ابتدائی دور میں تراشی گئی تھیں۔ اس کے اولین بیباک ناقدوں میں ایک نام ابن تیمیہ کا ہے جنہیں اب اس موضوع پر گہری دسترس رکھنے والوں میں شمار کیا جاتا ہے (میمن ۱۹۷۳ Memon 1973)۔ اٹھارہویں صدی کی اصلاح پسندی کی تحریکوں نے بقول خود استحصالی اور طفیلی خانقاہی نظام اور زمین دارانہ نظام کے نظریے

سے وجود میں آنے والی جاگیرداری کی مذمت کی تھی۔ اصلاح پسندوں نے مقامی تصورات اور رواجات سے اسلام کی تطہیر کا تقاضہ کیا اور تصوفانہ اصلاح کا تصور پیش کیا۔ (انصاری ۱۹۸۴، بالجون ۱۹۸۹ اور پھلیٹی ۱۹۸۸ (Ansari 1984; Baljon 1989; Puhlitî 1988 تاہم یہ اصلاح پسندی ان محدود شہری گروہوں کو ہی متاثر کرسکی جو صحائف مقدسہ کے احکام کی پیروی اور پیغمبر اسلام حضرت محمد ﷺ کی روایت (سنت) پر کاربند تھے۔ ان کی وضع کردہ اصلاحات کا اصل مقصد تاجروں، صرافوں اور حلقہ نوشتہ داران کے نمائندوں کی حیثیت سے اپنے لیے سماجی منصب کا جواز پیش کرنا اور ایک حریت پسندانہ عالم کا تصور پیش کرنا تھا، (گرین ۱۹۷۹، واش بروک ۱۹۹۰ Gran 1979; Washbrook 1990) تاہم اسلام اور غیر اسلامی اعمال میں بے جوڑ تطبیق کا مسئلہ پوری طرح حل نہیں کیا جا سکا حالانکہ اس پر ادبی حلقوں میں تنقیدی مباحث ہوتے تھے۔ (مثال کے طور پر ملاحظہ کریں سودا اور میر تقی میر کے بعض اشعار۔

کس کا کعبہ، کیسا قبلہ، کون حرم ہے، کیا احرام
کوچہ کے اس باشندوں نے سب کو یہیں سے سلام کیا
شیخ جو ہے مسجد میں ننگا، رات کو تھا میخانے میں
جبہ، خرقہ، کرتا، ٹوپی، مستی میں انعام کیا (میر)

(رسل/اسلام ۱۹۶۸: علی ۱۹۷۳ (Mîr in Russell/Islam 1968:272; Ali 1973

انگریز استعماریت نے اس منہج تنقید کو اختیار کیا اور اسے مزید وسعت دے کر نو آبادیاتی طاقت کو جائز قرار دینے اور جدیدیت کے اپنے تصور کو فروغ دینے کی غرض سے مشرق پر ایک ہمہ گیر حملے کی شکل اختیار کی۔ اس کی نظر میں مقامی اسلام ایک ایسا پسماندہ جنونی اور ظلمت پسند مذہب تھا جو توہم پرستی سے عبارت تھا۔ اہل مغرب کے نزدیک اسلام کی اصلاح وتجدید ضروری تھی، نیز یہ کہ روایتوں اور عقیدے کے عجیب وغریب نمونوں کو ساقط کردیا جائے۔ اس تنقید کا فیصلہ کن اثر ان سماجی گرہوں پر نظر آتا ہے جو براہ راست نو آبادیاتی نظام کے زیر اثر تھے۔ ہندوستان اور مسلم دنیا کے دیگر حصوں میں انیسویں صدی کی شہری اصلاح کی تحریکیں بڑی حد تک اس استعماری توسیع اور اس کے مسلمانوں کے اذہان پر تسلط سے مربوط تھیں۔ (حورانی ۱۹۶۷ (Hourani 1967

ایک نئے ادب کا وجود:

استعماریت نے ان نئے سماجی طبقوں کو وجود بخشا جنہوں نے نمایاں طور پر روایت و جدیدیت کی دو انتہاؤں کے درمیان رستہ اختیار کیا۔ ان قوتوں کو کسی نہ کسی طرح کی متوسط سماجی حیثیتوں کا حامل سمجھا جاسکتا ہے (ملک ۱۹۹۶ Malik 1996)۔ ان میں سے بعض نے اپنے ثقافتی مفہوم کے اظہار کے نئے طریقے تلاش کرنے کی کوشش کی۔ نوآبادیاتی نظام اور روایتی اقدار دونوں کے خلاف ردعمل کی نشاندہی کئی شعبوں میں کی جاسکتی ہے۔ نہ صرف اسلامی تعلیم اور معاشی لین دین میں بلکہ ادبی تخلیق کے میدان میں بھی ایک نمایاں تبدیلی واقع ہوئی۔ اور اسی نوعیت کے رجحان کا مشاہدہ مشرقی وسطی میں بھی کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح روایتی اسالیب اور ادبی اصناف مثلاً داستان، نظم اور مرثیہ نے رفتہ رفتہ ایک نئی ادبی تخلیق کی راہیں ہموار کیں۔ نتیجتاً انیسویں صدی کے اختتام تک نثر کے ایک نمو پذیر عنصر کی نشاندہی کی جاسکتی ہے جب کہ حقیقت پسندانہ اور سماجی و سیاسی موضوعات پر مبنی تحریروں کے انکھوے ابھی پھوٹ رہے تھے۔ نئی شہری ادبی ثقافت میں ناولوں اور خودنوشت سوانح عمریوں کو نمایاں حیثیت حاصل تھی۔ جو دیگر باتوں کے ساتھ ساتھ نصیحت پسندی، سیاسی انقلاب پسندی اور تحلیل نفسی کی عکاس تھیں۔ ان اصناف نے صنفی مسائل اور نئے ثقافتی موضوعات کو بھی چھیڑا۔ ادبی اظہار کا واحد روایتی طرز جو حقیقی معنوں میں زندہ رہا وہ غزل کا تھا۔ اس کے علاوہ نوآبادیاتی چھاپہ خانے نے، جس کی ابتدا انیسویں صدی میں ہو چکی تھی، اردو ادب پر نمایاں اثر ڈالا تھا۔ (آزار ۱۹۸۶، ٹی ۱۹۲۳، جالبی ۱۹۸۷۔ تاشی ۷۔۱۸۶۰، اعظم ۱۹۶۶، حسنی ۱۹۹۰، رسل ۱۹۰۰، صادق ۱۹۸۶، شمل ۱۹۷۵، روتھن ڈیسن ۱۹۸۹، سرور ۱۹۵۱، سہروردی ۱۹۴۵، سمیع اللہ ۱۹۸۸، چندن ۱۹۹۲، خان ۱۹۹۰ Azâd 1986; Hayy 1923; Jâlibî 1987; Tassy 1870-71; `Azîm 1966; Husainî 1990; Russell 1970, 1992; Sadiq 1984; Schimmel 1975; Rothen-Dubs 1989; Sarûr 1951; Suhrawardy 1945; Samî`allâh 1988; Chandan 1992; Khân 1990) اس طرح نئے موضوعات و اسالیب کو خاصے بڑے علاقوں میں مقبولیت حاصل ہوئی۔

عالمی معاشی بحران، ابھرتے ہوئے یوروپی اور جاپانی فاشزم اور نوآبادیاتی خطوں میں وطن پرستانہ تحریکوں کے پس منظر میں ادب کی ایک نئی شناخت منظر عام پر آئی اور یہ شناخت تھی سماجی حقیقت نگاری کی۔ اس اسلوب میں نئے لکھنے والوں نے خود اپنی تہذیب کو باثروت بنانے، اسے بہتر شکل دینے اور اس کا جواز پیش کرنے کی کوشش کی جو روایت اور جدیدیت کا امتزاج تھی۔ اس سیاق و سباق میں مختصر افسانے کو خصوصی اہمیت حاصل ہوئی جس کا ارتقا بیسویں صدی کے ربع اول میں ہوتا نظر آتا ہے۔ مغربی اور روسی نمونوں سے متاثر یہ صنف نہ صرف جنوبی ایشیا میں بلکہ دنیائے عرب و ایران کی مقبول ترین ادبی صنف بن گئی (حافظ، برگمان ۱۹۸۴، ویلان ۱۹۸۳، ریپکا ۱۹۵۹، ۳۴۴ Hafiz 1993; Brugman 1984; Wielandt 1983; Rypka 1959:344ff) یہ وسیلہ اظہار ایسا موزوں ترین طریقہ بن گیا جس کی مدد سے نوآبادیت کے مقابل اپنے نئے وجود کا اثبات کیا جاسکتا تھا۔ یہ ایک اعتبار سے کسی حد تک یورپ کے ساتھ ذہنی تصادم کا بھی عکاس تھا کہ اس نے بظاہر نوآبادیاتی افکار و تصورات میں تسمیاتی تبدیلیوں کو راہ دی، نئے مفاہیم اور اصطلاحات وضع کیں اور ہندوستانی تہذیب کے لیے اہم اور نئی تعبیر پیش کی۔ اس کا فطری ردعمل یہ ہوا کہ ادبی مصلحین نے دیسی روایتی سانچوں کو بھی اپنی تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے ان پر سخت چوٹیں کیں۔ تاہم خود اپنی ثقافت کو موضوع تنقید بنانے کے لیے انہیں مشرقی پسماندگی یا عدم ارتقاء کا ادراک کرنے کی بھی ضرورت تھی۔ اس لیے انہوں نے تجدد کی تبلیغ و اشاعت کی، عموماً روایتی طریقوں اور نظم و ترتیب کے مسلمہ نمونوں کو یکسر مسترد کیا اور مصری دانش وروں حدم والا بناء کے نقش قدم پر آزادی و فلاح کا مفروضہ پیش کیا جو تخریب میں تعمیر نو پر مبنی تھا (حافظ ۱۹۹۳۔۲۱۶ Hafiz 1993:216)۔ ہندوستانی روایت میں لوگ خود کو ہندوستانی تہذیب کا بہترین وارث بھی تصور کرتے تھے (کوپولا ۱۹۷۴:۱:۷ Coppola 1974:I:7) اور ایسا مصلح بھی سمجھتے تھے جو ردعمل یعنی فاشزم، استحصالی نوآبادیاتی اقتدار اور روایتی نظام حکومت کا سامنا بھی کرسکتا ہو۔ اس طرح اصلاح پسندوں نے ادبی مباحثے کی معروف روایت میں پناہ لی جس کی جڑیں اسلامی تصور عالم میں پیوست تھیں۔ تاہم آواں گارد یا باغی کی حیثیت سے خود ان کی طرف سے کی گئی اپنی شناخت کا بنیادی سبب یورپ کا تعلیم یافتہ ہونا اور عوام کا واحد نمائندہ ہونے کا دعویٰ تھا۔ اس دور میں جنوبی ایشیا میں دو اہم دھاروں کی نشاندہی کی جاسکتی ہے۔ ایک طرف تو خواتین کے لیے مذہبی

ہدایات پر مبنی ادب تھا اس صنف کی نمائندگی بہشتی زیور نے کی۔ اس کے مصنف اشرف علی تھانوی (وفات ۱۹۴۳ء) تھے جس میں مسلم عورتوں کو متوسط طبقے کے روایتی آداب واحکام بتائے گئے تھے (مٹکاف ۱۹۹۱ء Metcalf 1991)۔ دوسری جانب نام نہاد ترقی پسندوں کا حلقہ تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اردو افسانے کا وجود ''انگارے'' کے عنوان کے ایک افسانوی مجموعے سے شروع ہوا تھا، اگرچہ کئی ہندوستانی ادیب پہلے ہی اپنے افسانوں کے لیے معروف ہو چکے تھے۔ اردو کے چار نوجوان ادیبوں نے جو کچھ عرصہ انگلینڈ میں گزار چکے تھے، ۱۹۳۲ء میں لکھنو سے انگارے شائع کیا۔ اپنے افسانوں میں انہوں نے جنوبی ایشیا میں سماجی اور مذہبی صورت حال کی تصویر کشی کی اور خصوصاً عورت کی حیثیت اور مذہبی شخصیات کو موضوع بنایا۔ تقدس شکنی کا ان کا یہ رویہ ایک دانستہ عمل تھا جس کا مقصد روکھی اور بے باکانہ زبان، خود کلامی اور شعور کی رو جیسے ادبی اسالیب اور رویوں کی مدد سے پڑھنے والے کے ذہن کو جھٹکا لگانا اور چونکانا تھا۔ ان کے اس جارحانہ طرز عمل کے نتیجے میں نہ صرف روایت پرست حلقوں بلکہ برطانوی آقاؤں کی طرف سے بھی شدید اور وسیع پیمانے پر احتجاج ہوا (محمود: ۴۳۶-۱۹۷۲، سدید ۴۵۵-۱۹۹۱-۱۹۸۱ Mahmûd 1972:436f; Sadîd 1991:484ff; Coppola 1981) نتیجتاً چند ماہ بعد اس مجموعے پر پابندی لگ گئی اور اس کے بعد اردو میں اس کی اشاعت کبھی ممکن نہ ہو سکی لیکن اس سیاق وسباق میں اہم ترین بات یہ ہے کہ دوسروں کے شانہ بشانہ ان ادیبوں نے انجمن ترقی پسند مصنفین کے قیام کی سمت میں پیش قدمی کی، جس کا تصور سب سے پہلے علی گڑھ میں ابھرا اور جس کی تشکیل جلد ہی لندن میں ہوئی اس کی سب سے پہلی کل ہند میٹنگ ۱۹۳۶ء میں پریم چند کی صدارت میں ہوئی جو دیہی ہندوستان پر سماجی حقیقت نگاری کے طرز پر لکھے گئے افسانوں کے لیے مشہور تھے۔ داخلی نظریاتی اختلاف کے نتیجے میں اس تحریک میں کچھ عرصہ بعد دراڑ پڑ گئی (A`zimî 1972; Coppola 1974; Ansari 1990; Pradhan 1985; JSAL 1986)۔ پھر بھی اس کا گہرا اثر ہوا اس لیے کہ اس کی جڑیں جنوب کی ایشیائی روایات میں پیوست تھیں۔ جس نے سماجی ابتری سے پردہ کشائی کے لیے ادب کا ایک حقیقت پسندانہ تصور اختیار کرنے کی راہ ہموار کی تھی۔ آخر کار اس نے اردو پر کافی گہرے نقوش چھوڑے۔ اس بات کو سمجھنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ ادب اسلامی کی تحریک اور اس کے پیش رو حلقہ ارباب ذوق، جس کا قیام ۱۹۳۹ء میں ہوا، اسی

ترقی پسند ادب کے ردعمل کے طور پر وجود میں آیا تھا۔ (سدید ۱۹۹۱ء، ۱۶۔۵۴۴،۲۵ـ۶۱۸، محمود ۱۹۷۲،۳۹۹۵۵ Sadîd 1991:554-617, 618-628; Mahmûd 1972:399ff)۔ یہاں میرا مقصد اس دلچسپ تنظیم یعنی انجمن ترقی پسند مصنفین کی مزید تفصیل میں جانا نہیں ہے اس کے بجائے میں معاصر ادب اور اس کی زندہ روایت کا ایک عام جائزہ پیش کرنا چاہوں گا۔ میں اپنی بحث کو ترقی پسند تحریک کے ابتدائی دور کے ایک نمائندے احمد ندیم قاسمی پر مرکوز کروں گا۔ اس تحریک سے وابستہ دیگر اہم ادبا مثلاً سعادت حسن منٹو، انتظار حسین اور عصمت چغتائی ہیں (فلیمنگ ۱۹۸۵، میمن ۱۹۸۰، ۸۱، ۸۳، ۹۱ چغتائی ۱۹۹۰، خالد ۱۹۹۲، انصاری ۱۹۹۰ Flemming 1985; Memon 1980, 1981, 1983, 1991; Chughtai 1990; Khalid 1972; Ansari 1990) میں احمد ندیم قاسمی کی زندگی کا سوانح خاکہ اور ترقی پسند ادیب کی حیثیت سے ان کی سرگرمیوں کے تعارف کے بعد ان کی ادیب مہارت اور فنی پختگی کا اور روایتی داروں خصوصاً خانقاہوں کے بارے ان کے موقف کا محاکمہ کرنا چاہوں گا۔ اس مقصد کے لیے میں نے ان کی ایک تازہ کہانی کی تلخیص کر کے خانقاہی روایات پر انتقاد کے پس منظر میں اسلامی تصوفانہ عناصر کی نشاندہی کی ہے۔ اس طرح یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اصلاح پسند ادبا کس حد تک اسلامی روایت سے وابستہ ہیں۔ اس کے ساتھ ہی یہ کہانی عورتوں کے استحصال اور سیاسی آزادی کے انتشار زدہ عمل کا منظر نامہ بھی پیش کرتی ہے۔ تجزیاتی مقاصد کے پیش نظر قاسمی کو مذکورہ بالا متوسط طبقہ کا نمائندہ قرار دیا جا سکتا ہے اور یہ ایک ایسا لیبل ہے جسے ہم ان کی سوانح عمری سے اخذ کر سکتے ہیں۔ خصوصاً یہی معاشرے میں جدیدیت اور روایت کے درمیان کشمکش ان کی کئی کہانیوں میں اظہار پاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ دیہی معاشرے کو ہی اپنی کہانیوں کا موضوع بناتے ہیں اور اس اعتبار سے وہ پاکستان کے پریم چند کہلاتے ہیں (شیخ ۱۹۸۱، افکار ۱۹۷۵، ہیرالڈ ۱۹۸۷، ملک ۱۹۹۰،۱۹۸۹، ملک ۱۹۹۲ Shaikh 1981; Afkâr 1975; Herald 1987; Malik 1989, 1990; Malik 1992)

۲

احمد ندیم ۱۹۱۶ میں پیدا ہوئے۔ وہ پنجاب میں ضلع سرگودھا کے ایک گاؤں کے صوفی پیر کے بیٹے تھے جہاں خانقاہی روایت بہت مقبول ہے۔ ایک پیرزادے کی حیثیت سے وہ ان

خاندانی جھگڑوں کے شاہد ہیں جن کا براہ راست تعلق اس مزار سے تھا جس سے ان کے آباؤاجداد وابستہ رہ چکے تھے۔ انہوں نے روایتی اور جدید دونوں طرز کی تعلیم سے استفادہ کیا اور ۱۹۳۴ میں پنجاب یونیورسٹی سے بی اے کی ڈگری حاصل کی۔

تقسیم ہند سے پہلے ندیم اکسائز سب انسپکٹر اور صحافی کی حیثیتوں سے ملازمت کر چکے تھے اور اس طرح وہ معاشرے کے روایتی حلقے سے کم و بیش منقطع ہو کر رہے۔ انہوں نے ادبی جرائد و رسائل کی بنا ڈالی اور ایک آزادی پاکستان کے قیام کے مطالبے کی تائید کی۔ تقسیم ہند کے بعد انجمن ترقی پسند مصنفین کے جنرل سکریٹری بنے اور اس منصب پر ۱۹۵۴ء تک فائز رہے جب اس تنظیم کو ایوب خان کی حکومت نے غیر قانونی قرار دے دیا - انجمن ترقی پسند مصنفین کا از سر نو قیام ۱۹۸۷ سے پہلے ممکن نہ ہو سکا تاہم داخلی اختلافات اور رسہ کشی کی وجہ سے اس کی مقبولیت ماند پڑ گئی۔ ۱۹۶۳ء میں قاسمی نے خود کو ایک قومی شاعر کی حیثیت سے مستحکم کرنا شروع کیا اور اس میں انہیں حکومت کی تائید حاصل رہی۔ وہ ۱۹۷۴ میں مجلس ترقی ادب، لاہور کے صدر نشین بنے، جو پاکستان گیر ادبی ادارہ ہے۔

ندیم نے ترقی پسندوں کے موجودہ زمیندارانہ اور مذہبی تائید یافتہ سماجی ڈھانچوں کو ہدف تنقید بنانے کی روایت کو آگے بڑھایا۔ اپنی کہانیوں میں انہوں نے دکھایا کہ دیہی علاقوں میں کس طرح صنفی مسائل، سماجی طبقہ بندی، ذات پات و قوم کا نظام اور جبر و استحصال ایک دوسرے کا ہاتھ تھامے چلتے ہیں۔ (قاسمی ۱۹۵۳۔۱۹۵۵، ۱۹۵۹، ۱۹۵۹(۲) ۱۹۸۶، ۱۹۸۰، ۱۹۸۳، اتالیاندر ۱۹۶۶ Qâsimî 1953, 1955, 1959, 1959(2), 1986, 1980, 1983, Italiaander 1966) اس لیے وہ ایسے روایتی نظام جو جمہوری تبدیلیوں میں مزاحم ہو کی شدید مذمت کے حوالے سے خاصے معروف ہیں۔ ان کی کہانیاں اور نظمیں اکثر دوبارہ شائع ہوئیں ہیں۔ مثلاً کہانی ''بین'' جس کا مطلب ہے سوگ اور عربی میں اس کا مفہوم ہے ''جدائی''۔ ۱۹۸۳ میں لکھی گئی یہ کہانی پیرزادہ کی حیثیت سے خود ان کے اذیت ناک تجربات کی عکاسی کرتی ہے۔ اس کے واضح سیاسی پیغام کی وجہ سے اس کی گونج دور تک گئی اور اس کا ترجمہ انگریزی اور جرمن زبانوں میں بھی ہوا (قاسمی ۱۹۸۵، ملک ۱۹۹۰ء: ۶۲،۵۶، ۱۹۹۲ Qâsimî 1985; Malik 1990:56-62; Bhatti 1992)۔ اس کہانی میں استبدادی اور نیم فوجی نظام پر

مبنی سیاسی ثقافت پر تنقید مضمر ہے۔ تاہم یہ کہانی ادبی و جمالیاتی انداز میں نہ صرف درگاہی رسومات کی تصویر کشی کرتی ہے بلکہ مصنف کے اخلاقی رومانی تصوف کی عکاسی بھی کرتی ہے۔ مصنف کا تعلق خود تصوف کی خاندانی روایت سے ہے۔ کہانی کا یہی پہلو ہے، جسے اب تک نظرانداز کیا جاتا رہا ہے۔

افسانہ بین:

احمد ندیم قاسمی کے افسانے بین کو درگاہوں پر سجادہ نشینوں کی بدعنوانیوں اور خصوصاً مجاوروں کے کالے کرتوتوں اور موروثی صوفیوں اور بزرگوں کی کرامات سے متعلق اختراع کردہ تصورات، اوران کی تشہیر کے ہتھکنڈوں، عورتوں کی عصمت دری اوران کے استحصال اور بدعنوانی میں ڈوبے ہوئے سیاسی نظام کا پردہ فاش کرنے کے ایک وسیلے کے طور پر استعمال کیا ہے۔ تاہم یہ کہانی پیچیدہ تصوفانہ علامات اور معنوی استعاروں کی طرف بھی اشارہ کرتی ہے جو قواعدی اور نحوی سطح سے کہیں بالاتر ہیں اوراس طرح وہ تحت الشعور سے تخاطب کرتے ہوئے انسانوں کے اعمال کا تعین کرتے ہیں اور جیسا کہ دیکھا گیا ہے صوفی بزرگ کے مزار سے مقامی آبادی کو وابستہ رکھنے میں خوف ایک اہم کردار ادا کرتا ہے۔

بین اور درگاہی روایات:

''بین'' جو کہ ایک عام طرز کی کہانی ہے اس کو یہاں مختصراً بیان کیا جاتا ہے۔ ایک ماں خوف اور کرب کے ان احساسات سے ہمیں آگاہ کرتی ہے جن سے وہ اوراس کا غریب پنجابی دہقان شوہر گذشتہ سولہ سترہ سال سے گزر رہے ہیں۔ ماں کی خوشی کا کوئی ٹھکانہ نہ رہا جب اس کے یہاں بیٹی کی شکل میں پہلے بچے کی ولادت ہوئی۔ رانو کو جورانی کا صیغہ تصغیر ہے قدرت نے بلا کے حسن سے نوازا تھا۔ اس کے ماتھے پر چوٹ کا نشان اس کے حسن کو کم نہ کر سکا۔ لیکن اس کا باپ تردد میں پڑ گیا کیوں کہ وہ ایک خوب صورت بیٹی کو پالنے کے خطرات کو سمجھتا تھا۔ پانچ سال کی عمر میں رانو دوسرے بچوں کی طرح بی بی جی یعنی استانی کی خدمت میں رہ کر ناظرہ قرآن پڑھنے کے لیے ان کے پاس بھیج دی جاتی ہے۔ جلدی ہی یہ بات سب کو معلوم ہو جاتی ہے کہ اس کی آواز میں

غیر معمولی حسن ہے اور اسی لیے وہ کچھ ہی دنوں میں پیش خانی کرنے لگی۔ سبق کے دوران اس کے بولے ہوئے الفاظ کو دوسرے بچے بآ واز بلند دہراتے تھے۔ لڑکی نے قریب میں واقع درگاہ کے مجاور پر بھی سحر کر دیا۔ رانو کی ماں کو اس کی بلوغت کی خبر اسی وقت ہوئی جب کسی رشتے دار کے یہاں سے ان کی بیٹی کی شادی کا پیغام آیا۔ لیکن عین اسی دن درگاہ کے متولی نے کہلا بھیجا کہ رانو درگاہ میں لائی جائے جہاں وہ تین دن تک قرآن خوانی کرے گی۔ متولی نے کہا کہ دولھا شاہ جی نے اس کے خواب میں آ کر حکم دیا ہے کہ ایسا کیا جائے۔

درگاہ کے بارے میں طرح طرح کے قصے مشہور تھے اور وہ انصاف کا ایک ادارہ بن گئی تھی یوں کہ دولھا شاہ جی کے مقدس ہاتھ کو ایک علامت کی حیثیت دے دی گئی جو انصاف کرنے کے لیے قبر سے نکلیں گے۔ جذبہ احترام اور اس سزا کے خوف سے مغلوب ہو کر رانو اور اس کے والدین فوراً درگاہ کا رخ کرتے ہیں۔ اس مقام تک اونٹ کے ذریعے سفر خود حیرت ناک تجربے کا حامل ہے درگاہ میں پہنچنے کے بعد رانو وہیں ٹھہر جاتی ہے اور اس کے والدین گھر واپس آ جاتے ہیں۔ درگاہ میں تین دن کے بعد واپس آنے پر والدین رانو کو لٹی پٹی حالت میں دیکھتے ہیں۔ وہ دولھا شاہ جی کے مقدس ہاتھ کے ظہور کی منتظر ہے۔ وہ اس مقدس ہاتھ کے غائب ہونے اور انصاف ہو چکنے سے پہلے گھر واپس نہیں جا سکتی۔ یہ جملہ ذکر کی طرح اکثر اس کے منہ سے نکلتا رہتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس پر کسی آسیب کا سایہ ہو گیا ہے، کہانی کے دوران رانو کمزور سے کمزور تر ہو جاتی ہے اور آخر کار وہ دم توڑ دیتی ہے۔ ابتدا کی طرح فطری مناظر کے بیان کے ساتھ یہاں پر کہانی کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ رانو شجر حیات کے نیچے اپنی ماں کی آغوش میں ہے۔ کیا واقعہ پیش آیا ہے اور یہ کہ لڑکی کی موت کس طرح واقع ہوئی؟

بین میں تصوفانہ ابعاد اور صنفی امتیاز:

اپنے عمل اور حرکیات کے اعتبار سے ''بین'' میں درگاہوں کی پیچیدہ طبقاتی دنیا، ان کے طریقہ کار اور درگاہ جیسے شعبے میں مردانہ اقتدار کے ہاتھوں لڑکیوں کی سماجی زمرہ بندی، بدنامی ،رسوائی اور ان کی عصمت دری کی تصویر کشی کی گئی ہے۔ اس میں یہ بھی دکھایا گیا ہے کہ عوامی اور روایتی مذہب کے بعض پہلو جنوبی ایشیا کے لوگوں کی زندگی کو کیسے متاثر کرتے ہیں۔ اور مقدس

شخصیتوں اور متبرک مقامات سے متعلق تراشتے گئے افسانے کس طرح وجود میں آتے اور فروغ پاتے ہیں۔کہانی ''بین'' نہ صرف درگاہوں کی پیچیدہ دنیا (جو پیر، مجاور، خادم، بی بی وغیرہ پر مشتمل ہے) تصوفانہ روایت، درگاہوں کے تقدس پر اعتقاد، اجتماعی شناخت کے اداروں اور سب سے بڑھ کر ''انصاف'' کے بارے میں بھی اہم معلومات فراہم کرتی ہے۔اس میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ درگاہ ایک ڈھکوسلا بن گئی ہے جو ہر طرح کے روحانی عناصر سے خالی ہے۔ بالفاظ دیگر یہ درگاہی روایت کو بدعنوان سیاسی اقتدار کے اظہار کے طور پر پیش کرتی ہے۔

بین کی تشریح تصوفانہ اصطلاح کے ساتھ:

کہانی کے پیچھے ایک روحانی کائنات اور علامات کارفرما ہیں جن کی تشریح میں تصوفانہ اصطلاح کی بنیاد پر کرنا چاہوں گا۔کہانی کو دو مرکزی حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے پہلے حصے کا تعلق رانو کے بچپن اور اس کے خارجی تجربات کی دنیا سے ہے (آخر میں دیئے گئے خاکے کا کالم ا دیکھیں) جب کہ دوسرا حصہ ہمیں استحصالی درگاہی روایتی دنیا سے روشناس کراتا ہے، جو نتیجہ ہے اس لڑکی کی بلوغت کی سرحد میں قدم رکھنے کا، ان دونوں حصوں یعنی بچپن اور بلوغت کا اتصال اور دھوپ چھاؤں کو روحانی ترقی کے سفر کے حوالے سے واضح کیا گیا ہے جو کہانی کا نقطہ عروج ہے۔ کہانی ''بین'' میں قاری کو ترقی یعنی روحانی عروج کے تصورات اور اس کی استعاراتی حرکیات سے متعارف کرایا گیا ہے جس کا فائدہ مکار مجاور اٹھاتا ہے۔ تاہم بغیر کسی واضح حوالے کے یہاں اشراق وانشاق کے تصور سے کام لیا گیا ہے۔دونوں تصوفانہ عناصر ابن عربی (وفات ۱۲۴۰م) کی فکر میں موجود نظر آتے ہیں جنہوں نے وحدت الوجود کے تصور کو مزید وسعت دی۔

مثال کے طور پر رانی کی پیشانی پر زخم لگانے کا عمل اس جانب اشارہ کرتا معلوم ہوتا ہے کہ اسے گاؤں کے تمام باسیوں میں سے ایک قابل قدر قائد کی حیثیت سے منتخب کیا گیا ہے۔ مافوق الفطری وصف سے آراستہ اشراق وامکان یافتہ لڑکی کی پیشانی کو داغ کر اس پر ہلال کا نشان بنایا جاتا ہے اور اس طرح کہنے کو وہ روحانیت کی منزل میں داخل ہوگئی اور اسے باوقار مقام مل گیا۔ اس کا حسن اور اس کی دلکش آواز بلند صفات ہیں جو اس نے خود اپنے اندر پیدا کی ہیں اور جن میں قلب انسانی کے روحانی مدارج میں بتدریج اضافہ ہوتا اور نکھار آتا جاتا ہے (خاکے کا کالم ۲

دیکھیں)۔ جب وہ مظاہر کائنات میں گم ہو جاتی ہے تو زماں ساکت اور مکان مقدس و متبرک ہو جاتا ہے جب ہر ذی روح اور ہر شے اس کی مقدس آواز پر ہمہ تن گوش ہو جاتی ہیں تو وحدت وجود عیاں ہو جاتی ہے۔ درگاہ کے متولی کو جسے گاؤں جا کر ایسے ہی الوہی جلوے کا دیدار ہوا تھا۔ اس لڑکی کی آواز میں آہ و فریاد سنائی دیتی ہے گویا کہ وہ رحمت خداوندی کو پانے کے لیے اور اپنے نفس امارہ کے تزکیہ و تطہیر کے لیے تڑپ رہی ہو جسے تصوف کی اصطلاح میں فرشتے کے پروں کی پھڑ پھڑاہٹ سے تعبیر کیا گیا ہے (Schimmel 1992; Fakhari 1990) اس مرحلے پر اس کی تلاوتِ قرآن کو ایک طرح کے ذکر کی حیثیت دی جاسکتی ہے جسے سانس لینے اور چھوڑنے کے درمیان مقدس الفاظ کی ادائیگی کے چھومنتر نے گہرے معنی عطا کر دیئے ہوں۔ اس طرح وہ اپنی گناہگار روح یا نفس لوامہ کا تزکیہ کرتی ہے اور فنا کے سفر پر روانہ ہو جاتی ہے۔ اب اس کی روح نفس ملحمہ بن جاتی ہے اور فیضان الوہی سے سرفراز ہوتی ہے۔ اب رانو برکت و خیر کی نمائندہ ہے اور وہ زندگی عطا کرنے والی ہے۔ عورتیں اس کے پاس برتنوں میں پانی بھر کر لاتی ہیں تا کہ اس کی دعائیں لے سکیں۔ یہاں یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ درگاہ کم از کم کیت کے اعتبار سے مسجد کے برعکس خواتین کی اقلیم ہے کہ مسجد میں اکثر و بیشتر مرد ہی جاتے ہیں۔

اس وقت تک رانو شریعت یا ارضی اسلامی اصول کے مرحلے کو چھوڑ کر طریقت یعنی روحانی مسلک پر آ چکی ہے۔ شریعت، طریقت اور حقیقت کائناتی ارتقا کی تین سطحیں ہیں جو وجود یا فطرت کے مختلف کروں کو باہم ملاتی ہیں اسی طرح وہ کرامات دکھا کر ایک مقدس شخصیت کا کردار ادا کر سکتی ہے اور اس کا وجود نورِ الٰہی سے روشن ہو اٹھتا ہے (خاکے کالم ۳ اور ۴ دیکھیں)۔ لیکن جوں جوں وہ بلوغت کی طرف قدم بڑھاتی جاتی ہے بتدریج سماجی روایات اور کلیت پسندانہ اقتدار کی پابند ہوتی جاتی ہے جو جمہوری عمل کو برباد کر دیتا ہے۔

نیتجتاً لڑکی کی بلوغت یا جنسی شعور کی پختگی اور شادی کی تجویز کا ربط صوفی بزرگ کی برسی یعنی عرس یا اللہ سے وصال سے ہو جاتا ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جب وہ اپنا سب کچھ پہلے ہی مولا کی راہ میں نذر کر چکی ہوتی ہے تو اس کی شادی روحانی حکمراں سے ہونے والی ہے، خواب جو پیغامات پہنچاتے اور اعمال کا جواز پیش کرنے کا ایک حربہ ہے (v. Grunebaum; Azam) مجاور کو یہ اختیار دیتا ہے کہ وہ رانو کو خانقاہ کی چہار دیواری میں مقید کر دے اور جیسا کہ اس نے کہا

''سائیں دولھا شاہ جی تمام گاؤں والوں کو بھسم کر دیں گے'' اس کو حقیقی روحانی استحصال کہا جا سکتا ہے کیونکہ وہ درگاہ کی مرید بن جاتی ہے۔ تاہم یہ استحصال باضابطہ بیعت (شمل ۱۹۹۲، تری منگھم ۱۹۷۱، حسنی ۱۹۶۷، بالڈک ۱۹۹۳، البوداری ۱۹۹۲ Schimmel 1992; Trimingham 1971; Husaini 1967; Baldick 1993; Elboudrari 1992) کے بجائے اویسی روایت کے طرز پر یا خضر کی روح کے توسط سے انجام دیا جاتا ہے۔ (کہانی میں کسی بھی ایسے سلسلے کا حوالہ نہیں دیا گیا ہے جو مرشد اور مرید کی روحانی حیثیت کو جائز قرار دیتا ہو)۔

قاری کو یہاں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ خوف وہ بنیادی قوت محرکہ ہے جو گاؤں والوں پر طاری ہو کر انہیں اخلاقی مقتدرہ کی وفاداری پر آمادہ کرتی ہے۔ درگاہ اور اس کے نمائندوں سے وابستگی ان کے ذہنوں کی گہرائیوں میں پیوست ہے اور اس کے نمائندے کی حکم عدولی کا تصور ان میں عقوبت وعذاب کا شدید خوف پیدا کر دیتا ہے۔ درگاہ کے متولی اور گاؤں والوں کے درمیان اس نسبت کی وجہ سے نافرمانی کی سزا کے طور پر موخرالذکر کا خود اپنے آپ اور روحانی قائد دونوں کی تباہی کے احساس کے تجربے سے گزرنا لازم ہے۔ اس طرح صوفی بزرگ سے ذاتی اتصال ایک حاکم اور اس کی رعایا کے درمیان ایک اہم کڑی ہے جو ایسی شناخت کی تشکیل کرتی ہے جسے فرضی، انسانوں، کرامات اور سماجی اور تصوفانہ وابستگیوں کی مدد سے قائم ودائم رکھا جاتا ہے۔ اس کے لیے اولین شرط یہ ہے کہ تمام افراد کا تعلق ایک مشترک سوچ وفکر سے ہو۔

''تو ان کا مزار شریف سرہانے کی طرف سے کھل جاتا ہے اور اس میں سے ان کا ایک دستِ مبارک بلند ہوتا ہے۔ بُرا کام یا بُری بات کرنے والا جہاں بھی ہو کھنچا چلا آتا ہے' اپنی گردن سائیں جی کے دستِ مبارک میں دے دیتا ہے اور پھر وہیں ڈھیر ہو جاتا ہے۔ سائیں جی کا دست مبارک واپس مزار شریف میں چلا جاتا ہے اور مزار شریف کی دارڑیوں مل جیسے کبھی کھلی ہی نہیں تھی۔ کس کی مجال تھی کہ سائیں دولھے شاہ کا حکم ٹالتا۔''

لڑکی اور اس کے والدین کو مزار کی طرف لے جانے میں بھی خوف ہی کی کارفرمائی ہے۔ اونٹ پر سوار ہو کر اس مقدس سفر میں رانو کے روحانی تجربے کے عروج کی تشکیل کی گئی ہے جب کہ سفر کا خاتمہ صوفیانہ اتحاد سے درگاہوں کی ادارہ جاتی دنیا میں شامل ہونے کا استعارہ بن جاتا ہے ''بین'' کا یہ حصہ قاری کو بعینہ قدیم عربی قصیدے میں رحلت کے بند کی یاد دلاتا ہے یا ایک قدیم

مقدس اور روحانی سفر کی یاد تازہ کرتا ہے جس میں روحانی مقامات کا تجربہ ایک نوآموز سالک کو ہوتا ہے یا یہاں پیغمبر اسلام محمد ﷺ کی معراج کا بھی حوالہ دیا جا سکتا ہے۔ (ارحلات و اسفار کے مختلف تصورات کے لیے دیکھیں مثلاً ایکلمن ۱۹۹۰ Eickelman 1990) اس کی تشریح ذیل کے اقتباس سے ہو سکتی ہے۔

''دوسرے دن صبح کو ہم تینوں ایک اونٹ پر کجاوے میں بیٹھے تھے اور درگاہ سائیں دولھے شاہ جی کی طرف جا رہے تھے۔ میں کجاوے کے ایک طرف تھی اور تم میری جان دوسری طرف تھیں اور درمیان میں اونٹ کے پالان پر تمہارا بابا بیٹھا تھا۔ اونٹ جونہی اٹھا تھا اور چلنے لگا تھا تو تم نے قرآن شریف کی تلاوت شروع کر دی تھی 'اور میری پاک اور نیک بچی' میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا کہ ہمارا اونٹ جہاں سے بھی گزرتا تھا لوگ دُور دُور سے کھنچے چلے آئے تھے۔ وہ ہمارے ساتھ ساتھ چل رہے تھے اور رو رہے تھے اور سبحان اللہ سبحان اللہ کہہ رہے تھے اور کجاوے کے اوپر چڑیوں اور ابابیلوں اور کبوتروں کے جھنڈ کے جھنڈ آتے تھے اور غوطہ لگا کر اور جیسے میری بچی کی آواز کا شربت پی کر ناچتے تیرتے ہوئے دُور نکل جاتے تھے۔ اور میں سوچتی تھی کہ یہ ہم گنہگاروں کی کس نیکی کا بدلہ ہے کہ خدا نے ہمیں ایسی بیٹی بخشی ہے جو زمین پر قرآن شریف کی تلاوت کرتی ہے تو اس کی آواز آسمان تک جاتی ہے۔ آسمان کا خیال مجھے یوں آیا تھا کہ ایک بار تمہارے بابا نے پالان پر سے جھک کر میرے کان میں ہولے سے کہا ___ ''اوپر دیکھو۔ یہ کیسے نورانی پرندے ہیں جو ہمارے ساتھ ساتھ اڑ رہے ہیں۔ میں نے ان علاقوں میں ایسا پرندہ کبھی نہیں دیکھا کہ ان کے پروں میں ستارے چمکتے ہوں۔ یہ تو آسمانوں سے اتر کر آنے والے فرشتے معلوم ہوتے ہیں!'' ___ اور میری آنکھوں کا نور بچی 'میں' تمہاری جاہل ماں بھی قسم کر کہہ سکتی ہوں کہ وہ فرشتے ہی تھے ___ کچھ ایسے جیسے ننھے منے بچوں کو پر لگ گئے ہوں اور ہوا میں ہمکتے پھرتے ہوں ___ وہ میری پہنچی ہوئی بیٹی سے تلاوت سننے آئے تھے۔''

رانو سیانی ہو چکی تھی اور اپنے ماں باپ کے برابر کی حیثیت میں تھی۔ پورا خاندان اب مادی اور انسانی دنیا یعنی عالم ناسوت کو چھوڑ کر فرشتوں کی یا مادی علائق سے پاک دنیا یعنی عالم ملکوت میں داخل ہو گیا ہے، جس کا نظارہ صرف روحانی بصیرت اور مادیت سے انفصال یا بین ہونے کے ذریعے ہی ممکن ہے۔ یہاں ہر چیز کا روحانیت سے اتصال ہو جاتا ہے۔ ایسا محسوس ہوتا

ہے کہ دوران سفرلڑکی بھی روحانی وجود کی دنیا یعنی عالم جبروت میں پہنچ چکی ہوتی ہے جو خارجی حقائق سے پرے ہے جس میں سماوی جبر اور اختیارات کا تعین ہوتا ہے۔ یہ مرحلہ الوہی فطرت کے گہرے مشاہدے کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یہاں روح نفس مطمئنہ میں حلول کر جاتی ہے اور نتیجتاً النفس الراضیہ کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ کسی پر یہ تاثر قائم ہوسکتا ہے کہ سفر کے دوران رانو واقعی جلوہ خداوندی یا فطرت الوہی یا عالم لاہوت کا مشاہدہ کرتی ہے جب تمام دنیا اس میں سما جاتی ہے اور ایک ہمہ گیر وحدت جنت کے تلازمات کی یاد دلاتی ہے۔ یوں کہا جا سکتا ہے مقبول یا باریاب ہو کر النفس المرضیہ کی منزل میں داخل ہوگئی ہے اور اب وہ حقیقت کے تجربے کے مرحلے سے گزر رہی ہے جو اپنے آپ میں ایسا مقصد ومنتہا ہے جس میں اس کی روح وصف کمال سے منور ہو کر نفس کاملہ بن گئی ہے۔ درظاہر ہے کہ یہ منزل اس کے درگاہ میں پہنچنے سے پہلے کی ہے۔

ابھی تک رانو بچی ہی ہے۔ آزاد اور معصوم لیکن اصلی قرب کے روحانی مراحل پر پہنچ چکی ہے۔ تاہم بعد کے حصے میں اس کے مادی اور مابعد الطبیعاتی استحصال کی عکاسی کی گئی ہے کیوں کہ اس کے روحانی تجربے کو اب درگاہوں کی تاریک دنیا سے متضاد تناظر میں دیکھا جا رہا ہے۔ درگاہ کو وسیع معنوں میں روایتی معاشرے سے تعبیر کیا جا سکتا ہے جو کچی عمر کی لڑکیوں کو اپنے شکنجے میں گرفتار کر کے اس دم گھٹنے والے معاشرے کے مطالبات کا اسیر بناتا ہے تصوف کی یہی وہ ادارہ جاتی شکل ہے جو اس کے روحانی کمال کے باوجود اس کی پرنور زندگی پر اپنا تاریک سایہ ڈال کر اسے برباد کر دیتی ہے یا سیاسی اصطلاح میں حریت پسندانہ جمہوری تہذیب کے مقابل کلیت پسند فوجی تسلط میں نظر آتی ہے۔

مزار پر پہنچنے پر ہم والدین اور مجاور کے درمیان مول بھاؤ ہوتے ہوئے دیکھتے ہیں جیسا کہ شادی کے موقع پر فریقین کے رشتے داروں کے درمیان مہر کی رقم پر ہوتا ہے۔ تحفے یا نعمت کی شکل میں بطور امانت درگاہ میں چھوڑنے کے انعام میں درگاہ کے متولی کی طرف سے والدین کو جنتی ہونے کی بشارت دی جاتی ہے۔ اس مول بھاؤ کے ساتھ ننھی شہزادی واقعتاً غلام بن کر مقدس مزار سے بندھ جاتی ہے۔ عرس کے دوران یہ لڑکی بدعنوان معاشرے کے استحصال کا نشانہ بنتی ہے۔ اس کے سوکھے ہونٹ جن پر خون کی پپڑی جمی ہوتی ہے، چادر سے محروم اس کے بکھرے ہوئے بال اور انصاف اور فیصلے کے لیے بے صبری سے اس کا انتظار یہ سب اسی جانب اشارہ کر رہے ہیں کہ اس

کے تقدس کو پامال کیا گیا ہے۔اس کا منہ اوراس کی آواز جن سے وہ عجیب وغریب روحانی دنیا سے اپنا واسطہ قائم کرتی تھی اب انہی کو بدہیت بنادیا گیا تھا اوران کا استحصال کیا گیا تھا۔

ادارہ جاتی آسیب پرستی کے انداز میں اس کی اس کرب ناک حالت کو آسیبی اثر سے منسوب کردیا جاتا ہے۔انصاف پانے اوراپنی روح کی تطہیر کی تنہا جدوجہد میں وہ حددرجہ کمزور ہو جاتی ہے اور ہوا میں لہراتی ہوئی کٹی پتنگ کی طرح بےنشان و بےمنزل بھٹکتی رہتی ہے۔یہ کشمکش مجاہدات نفس کے تصور،تفریق وجمع یعنی تفریق وانفصال اوروحدت واتصال کی طرف ہماری توجہ مبذول کراتی ہے جس میں روح کو نجات کی آرزو رہتی ہے۔

ایک استحصال زدہ دوشیزہ کی حیثیت سے رانو خود کو برباد اور مجرم محسوس کرتی ہے۔اللہ پر یقین رکھتے ہوئے وہ بےصبری سے اس کا انتظار کرتی ہے کہ پیر کا مقدس ہاتھ قبر سے برآمد ہو جو اسے اس داغ اورکلنک سے نجات دلادے،اس کی روح کو پاک کردے اوراس کے ساتھ انصاف کردے۔

''مگر اپنے بابا کو دیکھ کر بھی تمہیں اپنا سر ڈھانپنے کا خیال نہ آیا تھا۔تمہارا رنگ مٹی مٹی ہو رہا تھا اور ہمیں دیکھتے ہی تم چلا پڑی تھیں___ ''مجھ سے دُور رہو بابا۔میرے پاس نہ آنا اماں۔ میں اب یہیں رہوں گی۔میں اس وقت تک یہیں رہوں گی جب تک سائیں دولھا شاہ جی کا مزار شریف نہیں کھلتا اوراس میں سے ان کا دستِ مبارک نہیں نکلتا۔جب تک فیصلہ نہیں ہوتا میں یہیں رہوں گی۔جب تک انصاف نہیں ہوتا میں یہیں رہوں گی۔اور مزار شریف کھلے گا۔آج نہیں تو کل کھلے گا۔ایک مہینہ بعد،ایک سال بعد،دوسال بعد سہی پر مزار شریف ضرور کھلے گا اور دستِ مبارک ضرور نکلے گا۔تب میں خود ہی اپنے بابا اوراپنی اماں کے قدموں میں چلی آؤں گی اور ساری عمران کی جوتیاں سیدھی کروں گی اوران کے پاؤں دھودھو کر پیوں گی۔پر اب میں نہیں آؤں گی۔ اب میں نہیں آسکتی۔میں بندھ گئی ہوں۔میں مرگئی ہوں۔''

رانو درگاہ میں ہی دن رات رہتی ہے۔تاہم خود کو آخری فیصلے کے حوالے کرتے ہوئے مجاور کے خلاف اٹھ کھڑی ہونے کی کوشش کرتی ہے،جو بدی کا نمائندہ ہے۔جو پتھر بدنصیب لڑکی اسے مارنے کی دھمکی دیتی ہے وہ دولھا شاہ جی کے ہی پتھر ہیں اوراس کے لیے حاکم اعلیٰ اور مقدس وجود کی تجسیم کے عکاس ہیں۔

رانو کی مایوسی کا اگلا مرحلہ اسے بتدریج موت سے قریب ہوتے ہوئے دکھاتا ہے۔
اسے اس لہنگے کو لنگر کے دہکتے ہوئے کوئلوں پر پھینکنے کے استعارے سے ظاہر کیا گیا جو اسے اس کے والدین نے اسے گھر واپس لے جانے کی آخری کوشش میں تحفتاً دیا تھا۔ اس لہنگے کے لیے جو گذشتہ روحانی دنیا سے اس کے ربط کی آخری نشانی ہے درگاہ میں واقعی کوئی جگہ نہیں ہے۔ اپنی بچی کو آزاد کرانے کے لیے والدین کی کوششیں ناکام ہو جاتی ہیں۔ ایک رات انہیں درگاہ میں بلایا گیا لیکن اب دنیا ہی پلٹی ہوئی معلوم ہوئی۔

کہاں تو وہ قبر کے سب سے اوپری سرے پر بیٹھی ہوئی تھی اور اب وہ چراغ کی روشنی میں اس کے نچلے سرے پر دولھا شاہ جی کے قدموں پر پڑی ہوئی ہے۔

اس کی نورانی آنکھیں سیاہی مائل ہو کر حلقوں کے اندر دھنس گئی ہیں۔ ہونٹوں میں ہلکی سی لرزش ہو رہی ہے اور اس نے بڑی نحیف آواز میں کہا

''میری اماں۔ میرے بابا۔ کون جانے مزار شریف کیوں نہیں کھلا۔ انصاف تو نہیں ہوا پر چلو فیصلہ تو ہو گیا۔ چلو میں گنہگار ہی سہی۔ سائیں دولھے شاہ جی، آپ نے تو بڑا انتظار کرایا۔ اب قیامت کے دن جب ہم سب خدا کے سامنے پیش ہوں گے ___ جب ہم خدا کے سامنے پیش ہوں گے ___ خدا کے سامنے ___ خدا کے سامنے! اس کے بعد تم چپ ہو گئی تھیں اور تب سے چپ ہو۔''

رانو آزادی اور حیرت یا سیاسی خود ارتقا کے عمل سے گزر کر معاشرے کے جبر اور پابندیوں اور سیاسی دباؤ کے حصار میں بندھ گئی ہے جس نے نہ صرف اس کی انفرادیت کو مسخ کر دیا ہے بلکہ اس کے وجود کو بھی تباہ کر ڈالا ہے اسے ایک نیا وجود اس وقت ملتا ہے جب اس کے باپ نے وہی عمل کیا جو اس نے اپنے والدین کی طرف سے تحفے میں دیئے گئے لباس کے ساتھ کیا تھا۔ اس نے غسل کا پانی کھولانے کے لیے جلتی ہوئی آگ کے کوئلوں پر مجاور کی طرف سے بھیجے گئے کفن کو حقارت سے اچھال کر پھینک دیا۔ ادارہ جاتی تصوف رانو کو لباس کے طور پر کفن ہی پیش کر سکتا ہے۔

''اب میرے جگر کی ٹکڑی، میری نیک اور پاک، میری صاف اور ستھری رانو بیٹی! آؤ میں تمہارے ماتھے کے بجھے ہوئے چاند کو چوم لوں۔ دیکھو کہ بکائن کے اُودے اُودے پھول مہک

رہے ہیں اور بیریوں پر گلہریاں تنے سے چھوٹی تک بھاگی پھر رہی ہیں، اور ایسی ہوا چل رہی ہے جیسے صدیوں کے سوکھے کواڑوں سے بھی کونپلیں پھوٹ نکلیں گی، اور چاروں طرف تمہاری تلاوت کی گونج ہے، اور سائیں حضرت شاہ کے بھیجے ہوئے کفن کے جلنے کی بو اب تک سارے میں پھیل رہی ہے اور میرے اندر اتنا بہت سا درد جمع ہو گیا ہے جیسے تمہیں جنم دیتے وقت جمع ہوا تھا۔''

اس طرح انفصال کے عمل کی تکمیل المیاتی انداز میں ہوتی ہے۔ یہ جدائی ہے مادی اور روحانی دنیا سے اور اس شجرِ حیات کے نتیجے ماں سے بھی جس کے پتے تجہیز و تکفین کے لیے کام میں لائے جاتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ رانو کو ایک آزاد و خود مختار عورت کی طرح نشو و نما پانے کا موقع بھی نہیں ملا۔ اس کے بجائے اسے ایک غلام عورت کے کردار میں موت نصیب ہوئی۔ وہ سماج کی بھینٹ چڑھ گئی۔ پھر بھی کلیاں، کونپلیں اور استعارے میں ہی سہی کسی طرح کی امید کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ جمہوری اصول سیاسی تہذیب کی رہنمائی میں بہت غیر شعوری سطح پر اٹھ سکتے ہیں۔

اختتام:

قاسمی کی کہانی ''بین'' میں اس پر کوئی گفتگو نہیں کی گئی کہ معاشی مقاصد کے تحت بچوں کا استحصال کیا جاتا تھا اور نہ ہی ہمیں دختر کشی کے ہی براہ راست حوالے ملتے ہیں جس کے بارے میں یہ مفروضہ قائم ہو کہ مزاروں پر ایسا ہو سکتا ہے۔ تاہم یہ بات کنایتاً واضح ہے کہ رانو منتوں اور مرادوں سے بہت تاخیر سے پیدا ہونے والی پہلی اولاد تھی لیکن بظاہر وہ درگاہ کی نذر نہیں کی گئی تھی اگرچہ والدین مزار کو نذرانہ یا سلام پیش کرنا چاہتے تھے اور بچے کے لیے دعا بھی کرنا چاہتے تھے۔ جبکہ درگاہی روایات میں اکثر عورتوں یا لڑکیوں کی سودے بازی اور سماجی رسم کے طور پر دختر کشی کی بھی واضح مثالیں ملتی ہیں اور یہ ایسا مظہر ہے جو صرف جنوبی ایشیا ہی میں عام نہیں ہے (مصر کے لیے دیکھیں مثلاً قبانی ۱۹۸۳:۵۲۵-۶۴۰، وئلڈ ۱۹۹۴:۲۰۰-۲۰۹ Qabbânî (1983:575-640; Wild 1994:200-209)

اس طرح کی کہانی ''بین'' اصلاح پسند روایت کی مؤید ٹھہرتی ہے: روحانیت کی جس شکل کی تبلیغ ابتدائی عہد کے صوفیائے عظام نے مثلاً حسن بصری اور حلاج نے کی تھی اسے قبول کیا

جاتا ہےلیکن صوفی بزرگوں کی تعظیم وتکریم کی مذمت کی جاتی ہےاوراسے ناجائزاختراع اور بدعت قرار دیا جاتا ہے۔ان ہی اصلاح پسندوں کا کہنا ہے کہ روایاتی تصوف یا کلیت پرستانہ نظام کا خاتمہ ہونا چاہیے کیوں کہ یہ انفرادی یا جمہوری آزادی میں رکاوٹ بنتا ہےاور شیخ (مجاور) یعنی حکمراں کے تئیں سالک (رانو) کی مکمل خودسپردگی کا مطالبہ کرتا ہےاوراس طرح یہ سچے راستے یا حریت پسند سیاسی نظام سے تجاوز کرتا ہے۔کسی درگاہ میں ایک عورت کے استحصال کی کہانی اگرچہ تمثیلی پیرائے ہی میں سہی اسی مطالبے کی طرف بہت واضح اشارہ کرتی ہے۔ایک اعتبار سے اس میں تصوف کے استحصال کو بھی محسوس کیا جاسکتا ہے۔قدیم ڈھانچوں کواس طرح یکسر تحلیل کیے جانے یاروایت کی جدید کاری کے مطالبے کی شناخت نہ صرف انقلابی اسلامی اور ترقی پسند تحریکوں میں کی جاسکتی ہے بلکہ تاریک دنیااور توکل پسندوں کی مجلسوں میں بھی۔یہ تمام تحریکیں اپنی ان سوچوں کوایک اصل سنہری اسلامی دور سے منسلک کرتی ہیں۔لیکن ایسے مطالبے اکثریت خصوصاً خواتین جنہیں درگاہی روایات میں ایک متبادل ادارہ جاتی ،ترسیلی لائحہ عمل مل جاتا ہے، کی قسمتوں پہ کیے جاتے ہیں۔

اس طرح جس تضاد کا ذکر آغاز میں کیا گیا ہے واضح ہو جاتا ہے: اگرچہ بہت سے معاصر اہل قلم نے اس انداز کے تصوف یا درگاہی مسلک کے خلاف کھلے عام بحث کی ہے جو جاگیردارانہ اور غیر جمہوری ڈھانچوں کا مظاہرہ کرتا ہے جیسا کہ بین کے اس مطالعے سے اخذ کیا گیا ہے۔وہ آج بھی روایتاً معروف اور مقبول ثقافتی اظہار کے نمونوں کو ہی بروئے کار لاتے ہیں گویا کہ وہ ایک مشترک علامتی دائرہ کار اور مشترک معنیاتی ڈھانچے پر کاربند ہیں۔اس لیے ان قبیح اعمال کی تہ میں موجود مختص اور پنہاں مفاہیم کو گرفت میں لینے کے لیے کہانیوں کے سیاق کی ضرورت اور تلبیس لازم ہوتی ہے۔بین اسی علامتی پہلو کو پیش کرتا ہے اور تصوف کی اس دولت کی عکاسی کرتا ہے۔ادبی، تاریخی اور سماجی تناظر میں جدید ادب کی فکری ونظری تفہیم کرتے ہوئے اس پہلو پر ابھی مزید تحقیق کی ضرورت ہے۔

خاکہ

رانو کا روحانی سفر

کالم۱	کالم۲	کالم۳	کالم۴
متن میں ظاہر کیا گیا ارتقا	راہِ سلوک کے روحانی مدارج	کائناتی ارتقا کے مراحل	وجود کے کرّے
کائناتی وحدت/سفر کا خاتمہ	نفسِ کاملہ	ح	عالمِ لاہوت
قرآن کی تلاوت/ اونٹ کا سفر	نفسِ مرضیہ	ق	
فطرتِ الٰہی کا تجربہ/ اونٹ کا سفر	نفسِ راضیہ	ی	
		ق	
		ت	
			علمِ جبروت
		ط	
اونٹ کے سفر کا آغاز/ بلوغت	نفسِ مطمئنہ	ر	
		ی	
		ق	
برکت	نفسِ ملہمہ	ت	
مجاور کے خواب کے ذریعے			
			عالمِ ملکوت
		ش	
مجاور کے ذریعے سے تعین	نفسِ لوامہ	ر	
		ی	
قرآن کی تلاوت	نفسِ امارہ	ع	
عہدِ طفولیت		ت	عالمِ ناسوت

Bibliography

`Azîm, W. (1966): Dastân sê afsânê tak, Karâchî

A`zimî, K.R. (1972): Urdû meñ taraqqî pasand adabî tahrîk, `Alîgarh

Afkâr (1975): Nadîm Nambar, Karâchî

Ali, A. (1973): The Golden Tradition, New York/London.

Ali, A. (ed.) (1983): Selected Short Stories from Pakistan, Islamabad

Ansari, K.H. (1990): The Emergence of Socialist Thought among North Indian Muslims (1917-1947), Lahore

Ansari, M.A.H. (1984): "Shah Waliy Allah attempts to revise Wahdatu'l-Wujûd", in Islamic Quarterly 28:150-164

Askari, S.H. (1981): Maktub & Malfuz Literature as a Source of Socio-Political History, Patna

Azâd, Muhammad Husain (1986): Ab-e hayât, Lakhna'û

Azam, U. (1992): Dreams in Islam, Pittsburgh, Pennsylvania

Baldick, J. (1993): Imaginary Muslims: The Uwaysi Sufis of Central Asia, London

Baljon, J. M. S. (1989): "Shah Waliullah and the Dargah", pp. 189-197, in Troll (ed.): Muslim Shrines in India

Bhatti, S.S. (1992): "A Lament", in Pakistani Literature 1/1:81-88

Brugman, J. (1984): An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt, Leiden

Chandan, G. (1992): Jâm-e Jahân Numâ (Urdû sihâfat kî ibtidâ), Dehlî .

Chughtai, I. (1990): The Quilt & Other Stories, New Delhi

Coppola, C. (1981): "The Angare Group: The Enfants Terribles of Urdu Literature", in Annual of Urdu Studies 1:57-69

Coppola, C. (ed.) (1974):: Marxist Influences in South Asian Literature, 2 vols., Michigan

Crapanzano, V. (1981): Die Hamadsa, Stuttgart

Currie, P.M. (1989): The Shrine and Cult of Mu`în al-Dîn Chishtî of Ajmer, Delhi

Desai, Z.A. (1991): Malfuz Literature as Source of Political, Social & Cultural History of Gujarat & Rajasthan, Patna

Eaton, R: (1984): "The Political and Religious Authority of the Shrine of Bâbâ Farîd", pp. 333-356, in B. D. Metcalf (ed.): Moral Conduct and Authority: The place of ADAB in South Asian Islam, Berkeley

Eickelman, D. and J. Piscatori (eds.) (1990): Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination, London

Eickelman, D.F. (1981): The Middle East: An Anthropological Approach, New Jersey

Elboudrari, H. (1992): "Entre le symbolique et l'historique: Khadir immémorial", in Studia Islamica LXXVI:41-52

Fâkhirî, S.K.M. (1990): Istilâhât-e tasawwuf, Karâchî

Fernea, R.A. and E. W. Fernea (1972): "Variation in Religious Observance among Islamic Women", pp. 385-401, in N.R. Keddie (ed): Scholars, Saints and Sufis, Berkeley

Flemming, L.A. (1985): Another Lonely Voice: The Life and Works of Saadat Hasan Manto, Lahore

Gellner, E. (1979): Saints of the Atlas, Chicago

Gellner, E. (1985): Leben im Islam, Stuttgart

Gilsenan, M. (1983): Saint and Sufi in Modern Egypt, Oxford

Gran, P. (1979): Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840, Texas and London

Hafiz, S. (1993): The Genesis of Arabic Narrative Discourse: A Study in the Sociology of Modern Arabic Literature, London

Hayy, S. `Abd al- (1923): Gul-e Ra`nâ, `Azamgarh

Herald (1987), Karachi

Hourani, A. (1967): Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939, Oxford

Husainî, A.A. (1990): Urdû Nâwal kî târîkh awr tanqîd, `Alîgarh

Husaini, A.S. (1967): "Uways al-Qaranî and the Uwaysî Sûfîs", in Muslim World 57:103-113

Italiaander, R. (ed.) (1966): In der Palmschwenke, Pakistan in Erzählungen, Herrenalb

Jalal, A. (1992): The State of Martial Law: The Origins of Pakistan's Political Economy of Defence, Cambridge

Jâlibî, J. (1987): Târîkh-e adab-e Urdû, II (athârwîn sadî), Lâhawr 1987

Jeffery, P. (1979): Frogs in a Well, Indian Women in Purdah, London

Jeffery, P. (1985): "Creating a Scene: The Disruption of Ceremonial in a Sufi Shrine", pp. 162-194, in I. Ahmad (ed.): Ritual and Religion among Muslims of the Sub-continent, Lahore

JSAL (1986): Journal of South Asian Literature: Essays on Premchand

Khalid, L. (1972): "Ismat Chughtai--Personality Sketch", in Mahfil 8.2-3:189-194

Khân, N.A. (1990): Hindûstânî Press, 1556-1900, Lakhna'û

Lawrence, B.B. (1979): Sufi Literature in the Sultanate Period, Patna

Mahmûd, S.F. (ed.) (1972): Tâ'rîkh-e Adabîyât-e Musalmân-e Pâkistân o Hind, X, 1914-1972, Lâhawr

Malik, F.M. (1992): Ahmad Nadîm Qâsimî: Shâ`ir awr

Afsânahnigâr, Lâhawr

Malik, J. (1989): "Urdu Kurzgeschichten", pp. 86-91, in Pakistan: eine Dokumentation des SÜDASIENBÜROs, Wuppertal, März 1989

Malik, J. (1990): "'Todesklage', Kurzgeschichte aus Pakistan". SÜDASIEN 10.7-8:56-62

Malik, J. (1996): Colonialization of Islam, New Delh

Malik, S.J. (1990/30): "Waqf in Pakistan; Change in Traditional Institutions". Die Welt des Islams 30:63-97

Memon, M.U. (1973): Ibn Taimîya's struggle against popular religion, with an annotated translation of his Kitâb iqtidâ' as-sirât al-mustaqîm mukhâlifat asbâb al-jahîm, The Hague

Memon, M.U. (1980): "Partition Literature: A study of Intizâr Husain", in Modern Asian Studies 14.3/:377-410

Memon, M.U. (1981): "Reclamation of Memory, Fall, and the Death of the Creative Self: Three Months in the Fiction of Intizâr Husain", in International Journal of Middle Eastern Studies 13.1:73-91

Memon, M.U. (1983): "The writings of Intizar Husain", in Journal of South Asian Languages 18.2

Memon, M.U. (1991): "Shi`ite Consciousness in a Recent Urdu Novel: Intizâr Husain's Bastî", pp. 139-150, in C. Shackle (ed.): Urdu in Muslim South Asia; Studies in Honour of Ralph Russell, Delhi

Mernissi, F. (1993): Die vergessene Macht: Frauen im Wandel der islamischen Welt, Berlin

Metcalf, B.D. (1991): Perfecting Women: Maulânâ Ashraf `Alî Thanawi's Bihishti Zewar; a partial translation with comments, Berkeley

Nadîm, W. and A. Nayyar (1988): Patang Bâzî, Islamabad

Nizâmî, K.A. (1961): "Malfûzât kî târîkhî ahammiyat", pp. 3-15. Mâlik Râm (ed.): `Arshî Presentation Volume, Delhi

Paul, J. (1990): "Hagiographische Texte als historische Quelle", in Saeculum 41.1:17-43

Pfleiderer, B. (1985) "Mira datar dargah: The Psychiatry of a Muslim Shrine," pp. 195-233, in: I. Ahmad (ed.): Ritual and Religion among Muslims of the Sub-continent, Lahore

Pradhan, S. (ed.) (1985): Marxist Cultural Movements in India: Chronicles and Documents (1936-47), 3 vols., Calcutta

Puhlitî, Muhammad `Ashiq (ed.) (1988): al-qawl al-jalî; malfûz Hadrat Shâh Walî Ullâh Muhaddith Dehlawî, translated and annotated by Taqî Anwar `Alawî, Lakhna'û

Qabbânî, N. (1983): al-a`mâl al-shi`rîya al-kâmila: Yaumîyâtu imra'atin lâ mubâliya, pp. 575-640, Beirut

Qâsimî, A.N. (1953): Ghar sê ghar tak, Râwalpindî

Qâsimî, A.N. (1955): Bazâr-e Hayât, Lâhawr

Qâsimî, A.N. (1959): Berg-e Hennâ, Lâhawr

Qâsimî, A.N. (1959): Sannâta, Lâhawr

Qâsimî, A.N. (1980): Nîlâ Patthar, Lâhawr

Qâsimî, A.N. (1984): Kapâs kâ Phûl, Lâhawr

Qâsimî, A.N. (1985): "Bain", in Muhammad Yâr (ed.): Muntakhib afsânê, 1983-85, Râwalpindî

Rothen-Dubs, U. (1989): Allahs indischer Garten, Frauenfeld

Russell, R. (1970): "The Development of the Modern Novel in Urdu", pp. 139-150, in T. W. Clark (ed.): The Novel in India, London

Russell, R. (1992): The Pursuit of Urdu Literature. A Select History, London

Russell, R. and K. Islam (1968): Three Mughal Poets, Cambridge, Massachusetts

Rypka, J. (1959): Iranische Literaturgeschichte, Leipzig

Sadîd, A. (1991): Urdû adab kî tahrîken; ibdetâ'î-ye Urdû se 1975 tak, Karâchî

Sadiq, M. (1984): A History of Indian Literature, London

Samî`allâh (1988): Unîswîn Sadî men Urdû ke tasnîfî idâre, Faidâbâd

Sarûr, A.A. (ed.) (1951): Urdû Adab, Hasrat Nambar, `Alîgarh

Schimmel, A. (1975): Classical Urdu Literature from the Beginning to Iqbal, Wiesbaden

Schimmel, A. (1985): And Muhammad is His Messenger, Chapel Hill, NC

Schimmel, A. (1992): Mystische Dimensionen des Islam,

München

Shaikh, S. (transl.) (1981): Selected Short Stories of Ahmad Nadeem Qasimi, Karachi

Sharar, A.H. (1989): Lucknow: The Last Phase of an Oriental Culture, trans. and ed. by E. S. Harcourt and Fakhir Hussain, Delhi

Suhrawardy, S.A.B. (1945): A Critical Survey of the Development of the Novel and Short Story, London

Tapper, N. (1990): "Ziyaret: gender, movement, and exchange in a Turkish community", pp. 236-255, in D. Eickelman et al. (eds.): Muslim Travellers

Tassy, G. de (1870-71): Histoire de la Littérature Hindouie et Hindoustani, 3 vols., Paris

Trimingham, J.S. (1971): The Sufi Orders in Islam, Oxford

Troll, Chr. W. (ed.) (1989): Muslim Shrines in India: Their Character, History and Significance, Delhi

Turner, V. (1979): Process, Performance and Pilgrimage, New Delhi,

v. Grunebaum, G. and R. Caillois (eds.) (1966): The Dream and Human Societies, Berkeley

v. Schwerin, Kerrin: "Saint Worship in Indian Islam: The Legend of the Matrtyr Salar Masud Ghazi", pp. 143-161, in: I. Ahmad (ed.): Ritual and Religion among Muslims of the Sub-continent, Lahore

Washbrook, D. (1990): "South Asia, The World System, and World Capitalism", in Journal of Asian Studies 49.3:479-508

Wielandt, R. (1983): Das erzählerische Frühwerk Mahmûd Taymûrs, Beirut

Wielandt, R. (1984): "Die Bewertung islamischen Volksglaubens in ägyptischer Erzählliteratur des 20. Jahrhunderts", in Die Welt des Islams, 23:244-258

Wild, S. (1994): "Nizâr Qabbânî's Autobiography: Images of Sexuality, Death and Poetry", pp. 200-209, in: R. Allen et al. (eds.): Love and Sexuality in Modern Arabic Literature, London

تحقیق کے نئے زاویئے

ورکرز کی بغاوت اور بلیّوں کا قتل عام

ڈاکٹر مبارک علی

کلچرل اور سماجی تاریخ لکھنے والے، ان موضوعات کا انتخاب کر رہے ہیں کہ جو اس سے پہلے تاریخ کا حصہ نہیں ہوتے تھے، مگر اب جب ان واقعات کا تجزیہ کیا گیا تو اس سے یہ وضاحت ہوئی کہ ماضی میں سماج کن تعصّبات، مفروضات، واہمات، اور خیالات سے دوچار تھا، اور ان کے اظہار کے لئے وہ کیا طریقے استعمال کرتا تھا۔

روبرٹ ڈارن ٹون (Robert Darnton) نے کلچرل تاریخ میں اٹھارہویں صدی کے فرانس، اس عہد کے ورکرز، اور ان کی سماجی سرگرمیوں پر ایک کتاب لکھی، جس کا عنوان ہے ''بلیوں کا قتل عام'' (*The Great Cat Massacre*) اس میں، اس واقعہ کا پس منظر اور اہمیت بتائی گئی ہے کہ جب چھاپہ خانہ کے ورکرز نے بطور انتقام بلیوں کا قتل عام کر کے، اپنے جذبات کی عکاسی کی، اس واقعہ کو اس وقت پوری طرح سے سمجھا جا سکتا ہے کہ جب اٹھارہویں صدی میں صنعت و حرفت اور اس دور میں مالک و مزدوروں کے تعلقات کو دیکھا جائے۔

کتاب کا مصنف اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ صنعتی انقلاب سے پہلے فیکٹریوں اور ورک شاپوں پر کام کرنے والے مزدور مالک کی مرضی کے محتاج ہوتے تھے۔ جب وہ چاہتا تھا، انہیں ملازمت سے نکال دیتا تھا، وہ ملازمین کی حکم عدولی کو کبھی برداشت نہیں کرتا تھا۔ اگر مزدور کبھی احتجاج بھی کرتے تھے تو اس کا کوئی زیادہ اثر نہیں ہوتا تھا۔ اس وقت تک انہیں ہڑتال کی اجازت نہیں تھی، اس لئے مزدوروں کے حقوق کی کوئی حیثیت نہیں تھی۔ اگر ان پر تشدد کیا جاتا، یا

سختی کی جاتی تو اس کے خلاف کوئی شنوائی نہیں تھی۔

اس پس منظر میں وہ اٹھارہویں صدی میں پرنٹنگ پریس، اوراس کے ملازمین کے بارے میں لکھتا ہے کہ اٹھارہویں صدی کے آتے آتے پرنٹنگ پریس کے مالک اور کام کرنے والوں کے درمیان تعلقات میں فرق آتا چلا گیا۔ابتدائی دور میں یہ روایت تھی کہ مالک اور مزدور مل کر کام کرتے تھے، مگر بعد میں مالک کی پوزیشن آقا کی ہوگی اور وہ کام کرنے والوں پر حکم چلانے لگا اور سماجی طور پر دونوں میں فاصلے بڑھ گئے۔لیکن ملازمین اس رویہ کو ناپسند کرتے تھے، وہ ابتدائی دور کے حالات کو واپس لانا چاہتے تھے، اس کے لئے ضروری تھا کہ ان میں اتحاد ہو، اور بورژوا طبقے کے خلاف جذبات ہوں۔

جب کوئی پرنٹنگ پریس میں ملازمت کے لئے آتا تھا، تو اس کو سمجھا دیا جاتا تھا کہ وہ ورکرز کے مفادات سے وفادار رہے اور انہیں کبھی بھی دغا نہیں دے، کوئی کم تنخواہ پر کام کرنے پر راضی نہ ہو۔اگر کسی ملازم نے اپنے ساتھیوں سے غداری کی تو اسے نکال دیا جائے گا، پیرس اور دوسرے شہروں میں کام کرنے والے پرنٹنگ پریسوں کو اطلاع دی جائے گی کہ اسے ملازمت میں نہ رکھا جائے۔اس کے علاوہ ایک ورکر میں شراب پینے کی عادت کو تعریفی نظر سے دیکھا جائے گا، اگر وہ عیاشی میں مبتلا ہوتا ہے تو اسے برداشت کیا جائے گا، اگر وہ غیر مذہبی ہے تو یہ اس کے خلوص کی علامت ہوگا۔ یہاں ہر قسم کی آزادی ہوگی، مگر ضروری ہے کہ ایماندار ہو کر رہے، اور منافقت سے دور رہے۔

اس سے یہ وضاحت ہوتی ہے کہ مزدور یا ورکرز بورژوا قدروں اور روایات کے خلاف تھے، اوران سے ہٹ کر وہ آزادانہ طور پر اپنی اخلاقی قدریں اور روایات کو تشکیل دے رہے تھے۔

اس کے بعد مصنف بلیوں کے قتل عام والے واقعہ کا پس منظر بتاتا ہے۔اٹھارہویں صدی میں پیرس کے ایک پرنٹنگ پریس میں، ملازموں کو اپنے مالک سے شکایتیں تھیں، ان کو کھانے میں بہت ہی بدمزہ کھانا ملتا تھا، ایسا کھانا کہ جسے بلیّاں بھی پسند نہیں کریں۔ جب کہ اس کے برعکس مالکہ کو بلیاں پالنے کا شوق تھا، جنہیں وہ بھنا ہوا گوشت کھلاتی تھی۔ یہ پالتو بلیاں اس قدر تعداد میں تھیں کہ ملازموں کے لئے گلی میں راستہ چلنا اور چھاپہ خانے میں داخل ہونا مشکل تھا۔ دوسری

مصیبت یہ تھی کہ یہ رات بھر آپس میں لڑتیں اور شور مچاتی تھیں، جس کی وجہ سے ملازموں کا سونا ناممکن ہو گیا تھا، کام کرنے کی وجہ سے انہیں صبح 5 بجے اٹھنا پڑتا تھا۔ اس لئے نیند پوری نہ ہونے کی وجہ سے وہ دن بھر تھکے تھکے رہتے تھے۔ مالک اور اس کی بیوی رات کو دیر سے سوتے اور دن میں دیر سے اٹھتے تھے۔ اس لئے ان کو دیکھ کر ملازمین کو غصہ آتا تھا۔

کارخانے کے دو ملازم جیروم (Jerom) اور لے ول (Leveille) بلیوں کی آوازیں نکالنے میں ماہر تھے۔ اس لئے انہوں نے پروگرام بنایا کہ مالک اور مالکن کی خوابگاہ کی چھت پر جا کر رات کو بلیوں کی آوازیں نکالیں تاکہ وہ آرام سے نہیں سو سکیں۔ جب وہ کئی راتوں پوری نیند نہیں سو سکے، تو انہوں نے پریس کے ملازموں کو اجازت دی کہ وہ بلیوں سے چھٹکارا پائیں۔

اس پر سب نے مل کر ان بلیوں کا قتل عام کر ڈالا، اور اس قتل عام پر سب نے مل کر خوشی و مسرت کا اظہار کیا، اور جشن منایا۔ اس قتل عام کے پیچھے کیا تھا؟ اس کا تجزیہ کرتے ہوئے مصنف کہتا ہے کہ بلیوں کا یہ قتل دراصل مالک اور مالکن کے سلوک کے خلاف تھا، جب انہیں مناسب کھانا نہیں مل رہا تھا، اور وہ آرام کی نیند نہیں سو سکتے تھے، تو اس غم و غصہ کا اظہار انہوں نے بلیوں کے قتل عام کے ذریعہ کیا۔ بورژوا طبقے کے لوگ بلیوں سے محبت کرتے تھے، جب کہ پرولتاری ان سے نفرت کرنے لگے۔

فرانس کی تاریخ میں بلی کو عام طور سے منحوس سمجھا جاتا تھا۔ یہ روایت تھی کہ 24 جون کو لوگ جشن مناتے تھے، اس موقع پر بلیوں کو تھیلے میں بند کر کے مار ڈالتے تھے اور پھر ان کے اردگرد رقص کرتے تھے۔ یہ بھی دستور تھا کہ الاؤ میں انہیں پھینک کر جلا دیتے تھے، تاکہ سال اچھا گذرے۔

پیرس میں یہ روایت بھی کہ بلی کی دم سے کپڑا باندھ کر اس میں آگ لگا دیتے تھے، جب وہ بھاگتی تو لوگ بھی اس کے پیچھے پیچھے بھاگتے تھے۔ جرمنی کے شہر میٹز (Metż) میں درجن بھر بلیوں کو آگ میں ڈالتے تھے۔ یہ رسم 1765 تک وہاں رہی۔

بلیوں کے بارے میں زمانہ قدیم سے لوگوں کے تاثرات یہ تھے کہ اس کی آنکھیں، انسانوں جیسی ہیں، اور اس کی غراہٹ بھی انسان کی غراہٹ کی طرح ہے۔ خاص طور سے بلی کو عورت سے مشابہت دی جاتی تھی۔ اسے بھی بے وفا، جنسی خواہشات کی علامت سمجھا جاتا تھا۔

اسے مختلف رسومات میں استعمال کیا جاتا تھا تاکہ انسان بلاؤں سے محفوظ رہے، بلیوں پر تشدد کی روایت 17 ویں صدی تک رہی۔

ریفارمیشن کے وقت تک یورپ میں یہ دستور تھا، بلی کا سر مونڈھ کر اس کی دم کاٹ دیتے تھے۔ اسے پھانسی پر لٹکانا بھی ایک مشغلہ تھا۔ بلی کے بارے میں یہ تصور تھا کہ وہ جادوئی طاقت رکھتی ہے، اگر وہ راستہ کاٹ جائے تو اسے منحوس سمجھا جاتا تھا۔

یہ بھی خیال کیا جاتا تھا کہ جادوگر عورتیں بلی کا روپ ڈھال لیتی ہیں، اور دوسروں پر جادو کرتی ہیں۔ اس لئے بلی کے جادو سے بچنے کے لئے اس کی دم کاٹ لی جاتی تھی۔ لیکن ساتھ ساتھ ہی بلی کے خون سے بیماریوں کا علاج بھی کیا جاتا تھا۔ ایک تاثر یہ بھی تھا کہ جو بلی سے محبت کرتا ہے وہ اپنی بیوی کا پرستار ہے۔

لہٰذا اس پس منظر میں پرنٹنگ پریس کے ملازموں نے جب بلیوں کا قتل عام کیا تو اس سے وہ مالک اور مالکن کو یہ پیغام دینا چاہتے تھے کہ وہ ان کی حفاظت کرنے اور ان کے آرام میں ناکام ہو گئے، اور ان کے حقوق کا خیال نہیں رکھا، لہٰذا وہ ان کے مجرم ہو گئے، جس کی سزا انہیں ملنی چاہئے تھی۔

بلیوں کا تعلق جنس سے بھی تھا، ان کے قتل کے ذریعہ وہ مالکن کے خلاف اپنے جذبات کا اظہار کر رہے تھے۔ اس عمل میں ان کا حملہ بورژوا کلچر پر تھا، کیونکہ اس کلچر میں پالتو جانور ان کے لئے اہمیت رکھتے تھے، جن کی حیثیت ملازموں سے زیادہ تھی، وہ اس روایت کو بھی قتل کے ذریعہ توڑنا چاہتے تھے۔

خاص بات یہ تھی کہ اس تمام سرگرمی میں ورکرز بغیر کسی سزا کے بچ نکلے۔ ایک خاص بات یہ تھی کہ بلیوں کے قتل عام پر مزدوروں نے جو جشن منایا، غل غپاڑہ کیا، اور زور زور سے قہقہہ لگائے، آہستہ آہستہ لیبر کی تاریخ سے یہ جذبات غائب ہو گئے، اور بورژوا کلچر پر ہنسنا بند ہو گیا۔

❁❁❁❁❁

پالتو جانور

ڈاکٹر مبارک علی

انسان اور جانوروں کا رشتہ بہت پرانا ہے۔ اس نے کچھ جانوروں کو سدھایا اور انہیں اپنی ضروریات کے لئے استعمال کیا، مگر کچھ جانور اس کی پہنچ سے دور رہے۔ ان جانوروں کی کئی قسمیں تھیں، اور ان کی افادیت کے تحت انسان کے ان کے متعلق رویے اور رجحانات تھے۔ ان میں خصوصیت سے کتا ایک اہم جانور تھا کہ جس کو سدھانے اور پالتو بنانے کا کام شاید جدید پتھر کے دور میں ہوا، اس وقت سے یہ انسان کا ساتھی، اور اس کا دوست ہے۔

لیکن کتے، بلی یا دوسرے جانوروں اور پرندوں کو پالنے کے پس منظر میں تبدیلیاں آتی رہی ہیں، ہر عہد اور زمانے میں ان کی ضروریات بدلتی رہی ہیں۔ خاص طور سے جدید دور میں یہ رشتے سماجی اور ثقافتی طور پر بالکل ایک دوسرے رخ پر پروان چڑھے، اس موضوع پر کیتھلین کیت (Kathleen Kate) کی کتاب ''وحشی جانوروں، خلوت گاہ میں: 19 صدی پیرس میں پالتو جانور'' (The Beast in the Boudoir: Petkeeping in Nineteenth Century Paris) اس میں خاص طور سے سمتوں کے موضوع پر تحقیق کی گئی ہے کہ جو 19 صدی میں بورژوا کلچر کا ایک حصہ بن گئے تھے۔ اس دوستی کی ابتداء تاریخ کے ابتدائی دور میں ہوئی تھی کہ جب اس کی مدد سے انسان نے تہذیب و تمدن کی ترقی میں حصہ لیا، یہ اس کے کھیتوں، مویشیوں، اور گاؤں کی حفاظت کے لئے بھی تھا، اور شکار میں بھی اس کی مدد کرتا تھا۔ لیکن جیسے جیسے وقت گذرا، صنعت، ٹکنالوجی، اور سائنس کی ترقی نے اس کے کردار کو کم کرنا شروع کر دیا۔ عہد وسطی میں کتوں کو خاص طور سے شکار کے لئے استعمال کیا جاتا تھا۔ فیوڈل لارڈ کتوں کو شوق سے پالتے تھے، ان کے قلعوں میں

کتے ایک لحاظ سے زندگی کی علامت تھے، انہوں نے کتوں کے شوق کو بڑھاتے ہوئے اس کی نسلوں کو بڑھاوا دیا، خاص طور سے گرے ہاؤنڈ نسل کے کتے مشہور ہوئے۔ عہد وسطیٰ سے 19 صدی میں آتے آتے اس کا کردار بدل گیا، اور اب اس کا شکاری دور ختم ہوا۔ اسی طرح سے جب پولیس کا ادارہ قائم ہوا تو محافظ کتوں کی اہمیت بھی گھٹ گئی۔

لیکن موجودہ زمانے میں ایک بار پھر کتوں کی اہمیت ہو گئی ہے۔ یہ نشہ آور اشیاء کو تلاش کرتے ہیں، ناجائز اسلحہ کا سراغ لگاتے ہیں، مجرموں کی تلاش میں ان تک جاتے ہیں، زلزلہ یا حادثات میں ملے تلے دبے انسانوں کے بارے میں نشان دہی کرتے ہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی بورژوا کلچر میں پالتو کتے کی حیثیت سے ان کا درجہ بڑھ گیا ہے اور یہ خاندان کا حصہ بن گئے ہیں۔

پیرس یورپ کے فیشن اور کلچر کا مرکز رہا ہے۔ کیتھلین کے مطابق 1840 میں یہاں بورژوا طبقے کے لوگ جب چہل قدمی کے لئے نکلتے تھے تو اپنے ساتھ کچھوا لے کر چلتے تھے تاکہ وہ اس کی رفتار کے ساتھ چل سکیں۔

19 صدی میں پیرس میں کتے پالنا بھی بورژوا روایت کا ایک حصہ ہو گئے، اور اس کا تعلق جدیدیت سے ہو گیا۔ اس لئے اس زمانے میں جانوروں کے تحفظ کا مسئلہ اٹھایا گیا۔ اس کی ابتداء فرانسیسی انقلاب سے ہوئی، اور 1830 میں انجمن تحفظ جانوروں کا قیام عمل میں آیا، 1846 میں اس کا سالانہ جلسہ منعقد ہوا، 1850 میں ان کی کوششوں سے یہ قانون پاس ہوا کہ جانوروں کو مارنا، اور اذیت دینا جرم ہوا، اس کی دلیل یہ دی گئی کہ جب انسان جانوروں کو زخمی کرتا ہے، یا انہیں بے رحمی سے مارتا ہے تو اس سے اس میں تشدد کے جذبات پیدا ہوتے ہیں، جو سماج میں ظلم و خوں ریزی کو بڑھاوا دیتے ہیں۔

اس مقصد کے لئے ڈاکروں اور اصلاح پسندوں نے باقاعدہ تحریک چلائی، خاص طور سے ورکنگ کلاس اور کسانوں میں کہ جو جانوروں کے ساتھ برا سلوک کرتے تھے، ان میں یہ شعور پیدا کیا گیا کہ وہ ان کے ساتھ بھی انسانوں والا سلوک کریں۔

انجمن میں خاص طور سے عورتوں نے بڑی تعداد میں شمولیت کی، کیونکہ ایک طرح سے عورتیں بھی مظلوم تھیں، اور جذباتی طور وہ مظلوم جانوروں کے ساتھ تھیں، کہ ان کی حفاظت کی جائے۔

جب جانوروں کے تحفظ کا سوال آیا تو اس موقع پر یہ بحث بھی ہوئی کہ کیا جانوروں پر سائنسی تجربات کرنے چاہئیں یا نہیں؟ کیونکہ ان تجربات میں ان کو جسمانی اذیت دی جاتی ہے، بھوکا پیاسا رکھا جاتا ہے، ان کا خون نکالا جاتا ہے اور مختلف قسم کی دواؤں کے ذریعہ ان کے اثرات کو دیکھا جاتا ہے، اور بعض تجربات میں ان کے جسموں کی چیر پھاڑ کی جاتی ہے۔ اس عمل میں تجربہ کرنے والوں کے جذبات ختم ہو جاتے ہیں، وہ صرف تجربے کے نتائج پر غور کرتے ہیں۔

اگرچہ 1882 میں جانوروں کی چیر پھاڑ کو ممنوع قرار دیدیا گیا، مگر اس کے باوجود ان پر سائنسی تجربات جاری رہے، اور جدید دور میں بھی یہ تجربات جاری ہیں۔

19 صدی صنعتی عہد کی پیداوار ہے کہ جس میں سماجی زندگی میں تبدیلیاں آئیں، کمیونٹی کی زندگی ختم ہوئی، اور خاندان سمٹ کر میاں بیوی اور بچوں تک محدود ہو گیا۔ جب بچے بالغ ہو کر گھر سے چلے جاتے، تو میاں بیوی کی زندگی میں تنہائی آ جاتی۔ بڑھاپے میں ان کا سہارا گھریلو پالتو جانور ہو جاتے، جو ان کی تنہائی کے خلا کو پورا کرتے تھے۔ ان میں خصوصیت سے کتوں کا ساتھ انہیں سہارا دیتا تھا۔

19 صدی میں کتوں کی وفاداری کے بہت سے قصے مشہور ہوئے، ان ہی میں ایک قصہ یہ تھا کہ فرانس کے مشہور ناول نگار وکٹر ہیوگو نے ایسا پالتو کتا ایک روسی امیر کو دیدیا جو ماسکو سے باہر رہتا تھا۔ کتا وہاں خوش نہیں رہا، اور وہاں سے چل کر ہزاروں کا میل کا فاصلہ طے کر کے وہ دوبارہ وکٹر ہیوگو کے پاس آ گیا۔ اس سے کتے کی مالک سے وفاداری ثابت کی گئی۔

19 صدی کے پیرس میں یہ قصے بھی عام تھے کہ مالک کے مرنے کے بعد بعض کتے خودکشی کر لیتے ہیں، اور بعض مالک کی قبر پر جاتے ہیں۔ لیکن 20 صدی کی تحقیق نے یہ ثابت کر دیا کہ کتے نہ تو خودکشی کرتے ہیں، اور نہ وکٹر ہیوگو کے کتے کی طرح ہزاروں میل کا سفر طے کر کے واپس آتے ہیں۔ لیکن یہ ضرور ہے کہ وہ مالک کو خطرہ سے آگاہ کرتے ہیں، اور مصیبت کے وقت اس کی مدد کرتے ہیں۔

مالک کو بھی اپنے پالتو کتوں سے اسی قدر محبت ہوتی تھی، ایک قصہ میں کہا گیا کہ ایک بوڑھے شخص نے اس لئے خودکشی کر لی کہ اس کا کتا گاڑی کے آگے آ کر کچل دیا گیا تھا۔

جب کتا گھر کا حصہ ہو جاتا تھا، تو پھر مالک اسے انسانوں کی طرح سمجھتا تھا، اس سے بات چیت کرتا تھا، ڈانٹ ڈپٹ کرتا تھا، اگر وہ مر جاتے تھے تو سخت صدمہ ہوتا تھا، ان کی یاد میں ان کی قبر بنائی جاتی تھی، جس کی وجہ سے کتوں کے قبرستان وجود میں آئے۔

کتوں سے اس لگاؤ کے نتیجہ میں ان پر کتابیں لکھی گئیں، ان کی بیماریوں کے علاج تجویز کئے گئے، ان کی غذا کے بارے میں معلومات فراہم کی گئیں، اس کا لباس ڈیزائن کیا گیا، اور اس کے بالوں کی تراش خراش کے بعد اسے فیشن ایبل بنایا گیا۔

19 صدی میں آرٹسٹوں نے بورژوا گھر کا جو نقشہ کھینچا ہے، اس میں خاندان کے افراد کے ساتھ کتے بھی ہیں، ان کے پس منظر میں پودے، پھول اور فرنیچر ہے کہ جو ایک پر مسرت اور خوش حال گھرانہ کو پیش کرتا ہے۔

کتوں کے ساتھ ہی 19 صدی میں بلی بھی پالتو جانور کی حیثیت سے نظر آتی ہے، جدید دور میں اس کے بارے میں تاثرات بدل جاتے ہیں۔ عہد وسطیٰ میں اسے جادوگر سمجھا جاتا تھا، اس لئے اسے اذیت دے کر مار ڈالا جاتا تھا۔ لیکن اب بلی کا کردار محبوبہ سے مل جاتا ہے۔ فرانس کے مشہور شاعر بودلیر نے بلی اور محبوبہ کو ایک ساتھ رکھا ہے۔ اس نے کتے کے ساتھ ساتھ خاندان میں برابر کی جگہ لے لی۔

بلی کو عورت سے ملایا جاتا تھا، اور کہا جاتا تھا کہ جس طرح عورت میں وفاداری نہیں ہوتی ہے، بلی بھی وفادار نہیں ہوتی ہے۔ اس کی شخصیت بھی جنس زدہ اور پراسرار ہے۔ عورت کی طرح اس میں بھی دلکش جاذبیت ہے اور جو جنسی جذبات کی علامت ہے۔

کتوں اور بلیوں کو پالنے کی وجہ سے 19 صدی اور آگے چل کر جدید زمانے میں لوگوں کے رشتے ان سے گہرے ہو گئے، اس لحاظ سے ان کا سماجی اور کلچرل کردار ہے۔

❁❁❁❁❁

مذہبی جماعتیں اوران کاایجنڈا

ڈاکٹر مبارک علی

عام طور سے مذہبی جماعتیں، سماج کے بارے میں منفی خیالات رکھتی ہیں۔ان کے نزدیک جس سماج میں وہ سرگرم ہوتی ہیں، وہ بدعنوان، گمراہ، اور غیر مذہبی رسم ورواج میں مبتلا ہوتا ہے۔ ایک ایسے سماج کے لوگ فحاشی اورلہوولعب میں مصروف ہوتے ہیں، اس لئے ان کا یہ یقین ہوتا ہے کہ اگر وہ سماج کی اصلاح نہیں کریں گے تو وہ برائیوں، خرابیوں اورتاریکیوں میں گرتا چلا جائے گا۔ کیونکہ وہ یہ بھی یقین رکھتے ہیں کہ ان کے علاوہ اگر دوسرے راہنما سماج کی راہنمائی کریں گے تو اس صورت میں وہ اسے غلط راستے پر لے جائیں گے۔ان کا یہ خیال اس نظریہ پر بنیاد رکھتا ہے کہ نسان فطرتاً برائی کا مظہر ہے۔اس کی فطرت میں خباثت اور جرم چھپا ہوا ہے، اس لئے اس کی فطرت کو مذہبی تعلیمات، اور سزاؤں کے ذریعہ کنٹرول کیا جاسکتا ہے، اس کے لئے ضروری ہے کہ مذہبی جماعتوں کو سیاسی اقتدار ملے تاکہ اس کی مدد سے وہ سماج کو سدھار سکیں۔

سماج کی اصلاح اور سدھار کے لئے مذہبی جماعتیں دوطریقوں کو اپناتی ہیں: ایک تو یہ ہے کہ لوگ مذہبی رسم وروایات اور عبادات کو اختیار کریں۔اس مقصد کے لئے وہ تبلیغ کو استعمال کرتی ہیں تاکہ لوگ رضا کارانہ طور پر مذہب پر عمل کریں، دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ریاست کے اداروں کو استعمال کرکے، لوگوں کو مجبور کیا جائے کہ وہ مذہبی تعلیمات پر عمل کریں، اس میں طاقت وقوت، اور سزاؤں کے ذریعہ لوگوں کو راہِ راست پر لایا جاتا ہے۔ (جیسا کہ سعودی عرب میں ہوتا ہے)

جو مذہبی جماعتیں یہ سمجھتی ہیں کہ وہ تبلیغ کے ذریعہ لوگوں کو مذہب کی طرف راغب کریں گی،

ان کا یہ خیال ہوتا ہے کہ اس ذریعہ سے وہ لوگوں میں مرحلہ وار اور آہستگی سے تبدیلی لاکر ان کے ذہن کو بدلیں گی جس کے نتیجہ میں بالآخر دنیا میں انقلاب آ جائے گا، اور تمام عالمی مسائل اور بحران حل ہو جائیں گے۔ تبلیغی جماعت اسی طریقہ کار پر عمل کرتی ہے، جب کہ دوسری مذہبی جماعتیں اول سیاسی اقتدار حاصل کرنا چاہتی ہیں، اس کے بعد وہ سماج کی اصلاح کرنا چاہتی ہیں۔

پاکستان میں اب تک مذہبی جماعتیں علیحدہ علیحدہ الیکشن لڑتی تھیں، جس کی وجہ سے انہیں کامیابی نہیں ہوتی تھی، اس کو مدنظر رکھتے ہوئے انہوں نے 2002ء میں ایم۔ ایم۔ اے کے نام سے ایک متحدہ جماعت بنائی (متحدہ مجلس عمل)۔

نازش بروہی نے (The MMA Offensive 2003-05) کے عنوان سے اس جماعت کی تین سالہ کارکردگی کا جائزہ لیا ہے۔ اس اتحاد میں جتنی مذہبی جماعتیں ہیں، وہ یہ سمجھتی ہیں کہ ریاست پر قبضہ کے بعد، اور اقتدار حاصل کر کے ہی وہ ملک اور سماج کی اصلاح کر سکتی ہیں۔ اس کا اندازہ انہیں اس وقت ہوا تھا کہ جب ان میں کچھ جماعتوں نے جن میں جماعت اسلامی خاص طور سے شامل تھی، انہوں نے ضیاء الحق کے مارشل لاء اور فوجی حکومت کے ساتھ تعاون کیا تھا، اور اس کی مدد سے پاکستانی ریاست کے اداروں اور سماج کو اسلامی بنانے کی مہم شروع کی تھی، اور اس میں وہ ایک حد تک کامیاب بھی رہے۔

2002 کے الیکشن میں انہیں اس لئے بھی کامیابی ہوئی کیونکہ ملک کی دو بڑی سیاسی جماعتوں کے راہنما ملک سے باہر تھے، فوجی حکومت نے ان کی درپردہ حمایت کی تاکہ ان کی مدد سے وہ اپنی بنیادوں کو مضبوط کر سکیں، کیونکہ ضیاء الحق کی طرح جنرل مشرف کی بھی کوئی عوامی حمایت نہیں تھی، اس لئے فوجی حمایت کے ساتھ ساتھ انہیں بھی عوامی حلقوں کی مدد کی ضرورت تھی۔

ان حالات میں پہلی مرتبہ مذہبی جماعتوں کے امیدوار بڑی تعداد میں الیکشن جیتے اور قومی اسمبلی میں ان کا اثر و رسوخ ہوا۔ اس کے علاوہ انہوں نے صوبہ سرحد اور بلوچستان میں اپنی حکومتیں بنائیں۔

مذہبی جماعتوں کو اس بات کا پورا پورا اندازہ ہے کہ مذہب کو کس طرح اور کیوں کر سیاسی حربے کے طور پر استعمال کیا جائے، اور کس طرح سیاسی لیڈرشپ اور فوجی حکمرانوں کو محاصرے میں رکھا جائے۔ اس سلسلہ میں ایک حربہ جو استعمال کیا جاتا ہے وہ یہ کہ وہ اہم لیڈروں پر یہ الزام

لگاتے ہیں کہ وہ احمدی یا قادیانی ہیں۔ یہ الزام انہوں نے جنرل مشرف پر بھی لگایا، اور شوکت عزیز پر بھی۔ یہاں تک کہ شوکت عزیز نے ایک پریس کانفرنس میں بڑے معذرتانہ انداز میں یہ بیان دیا کہ وہ سنّی مسلمان ہیں، اور ختم نبوت پر ایمان رکھتے ہیں۔

دوسری اہم تبدیلی مذہبی جماعتوں کے سیاسی غلبہ کی وجہ سے یہ آئی ہے کہ اب دوسرے سیاسی لیڈرز بھی اسی مذہبی زبان اور اصطلاحات کو استعمال کر رہے ہیں کہ جو علماء کا خاصہ ہے۔ اس کی دلچسپ مثال اس وقت سامنے آئی کہ جب نیشنل اسمبلی میں علماء نے حدود آرڈیننس کے بل کو پھاڑا اور پیروں تلے کچلا۔ اس پر شوکت عزیز اور دوسرے مسلم لیگی راہنماؤں نے بڑے جارحانہ انداز میں کہا کہ ان علماء نے ان پرچوں کو پھاڑا کہ جن پر قرآنی آیات تھیں، اس طرح انہوں نے مذہب کی بے حرمتی کی۔ ان کی زبان بالکل وہی تھی کہ جو علماء استعمال کرتے ہیں۔ مگر مسلم لیگی یہ بھول گئے کہ اس میدان میں وہ علماء کا مقابلہ نہیں کر سکتے ہیں، اس لئے ان کے اعتراضات کا عوام میں کوئی اثر نہیں ہوا۔

مذہبی جماعتوں کے پاس یہ بھی حربہ ہے کہ وہ لوگوں کے مذہبی جذبات کو مشتعل کر کے اپنے مقاصد کا حصول کرتے ہیں، اس لئے وہ کسی ایسے موقع کو جانے نہیں دیتے کہ جو انہیں یہ موقع دیتا ہے۔ اس کی ایک مثال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں کارٹون تھے جو ڈنمارک کے ایک اخبار نے چھاپے تھے، اس ایشو کو لے کر مذہبی جماعتوں نے جلسے وجلوس کئے اور لاہور میں خاص طور سے لوٹ مار بھی ہوئی، دکانوں کو آگ بھی لگائی گئی، دوسری مثال میں پوپ نے جب اسلام کے بارے میں منفی باتیں کہیں تو اس پر احتجاج کیا گیا۔ اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ لوگوں کے جذبات کو بھڑکایا جائے اور اس کے ذریعہ مذہبی جماعتیں اپنی مقبولیت میں اضافہ کریں۔

نائرش بروہی نے خاص طور سے سرحد میں ایم۔ ایم۔ اے کی حکومت اور اس کی کارروائیوں کا جائزہ لیا ہے، ان کے احتساب کا شکار ہونے والی سب سے پہلے عورتیں ہوتی ہیں جن پر پابندی لگادی جاتی ہے کہ وہ پردہ میں رہیں، اس کے بعد فنون لطیفہ ان کی زد میں آتے ہیں، موسیقی، رقص اور آرٹ پر پابندیاں لگادی جاتی ہیں، فحاشی کا جو تصور مذہبی جماعتوں کا ہے، اس میں لوگوں کا خوش ہونا، مسکرانا، جشن منانا اور کھیل کود میں حصہ لینا، یہ سب لہو ولعب میں آتا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک یہ دنیا اذیت وتکلیف کے لئے ہے، راحت وسکون وشادمانی صرف اگلی دنیا میں ہے، اس

نقطہء نظر کی وجہ سے سرحد میں سینما بند کرا دیئے گئے، ویڈیو کیسٹس کی دکانیں ممنوع ہو گئیں، موسیقاروں پر پابندی لگادی گئی، ٹی وی دیکھنا گناہ ہو گیا۔

اگر چہ ابھی ان مذہبی جماعتوں کو اتنی سیاسی طاقت و اقتدار نہیں ملا ہے کہ وہ سزاؤں پر عمل کرائیں، مگر ان کے نزدیک سخت اور مثالی سزائیں ہی سماج سے فحاشی و بدعنوانی کو روک سکتی ہیں۔

لیکن نہ تو سرحد میں اور نہ ہی بلوچستان میں ایم۔ایم۔اے کی حکومتیں عوام کے بنیادی مسائل کو حل کرنے میں کامیاب ہوئیں۔غربت، جہالت، بیماریاں اور رہائش کے مسائل اسی طرح سے ہیں، لیکن ان کے ایجنڈے میں ان کو دور کرنے یا ختم کرنے کا کوئی منصوبہ نہیں ہے۔

❁❁❁❁❁

تاریخ کے بنیادی مأخذ

مآثر عالمگیری

مصنف: محمد ساقی مستعد خاں
ترجمہ: مولوی محمد فدا علی طالبؔ

جلوس عالمگیری کا پینتالیسواں سال

1112ھ/1702ء

ماہِ رمضان المبارک ختم ہونے کے بعد قبلہء عالم نے 3- شوال کو قلعہ پرنالہ وقلعہ پون گڑھ سر کرنے کے لئے کوچ فرمایا، قلعہ پون گڑھ بھی مضبوطی و بلندی میں پرنالہ سے کم نہیں ہے، 10- شوال کو جہاں پناہ نے دروازہ قلعہ کے سامنے اس دریا کے کنارے جو قلعے کے نیچے ایک توپ کی ضرب کے فاصلہ پر بہتا ہے قیام فرمایا۔ اِسی مبارک دن میں نے حضرت لسان العصر حافظ شیرازی کے دیوان سے فال نکالی تو یہ مطلع نکلا۔

دلے کہ غیب نمایست جام جم دارد
ز خاتمے کہ دمے گم شود چہ غم دارد

قلعہ پون گڑھ کی تسخیر

فی الواقع اقبال وسعادت کی اس انگشتری [1] پر ہمیشہ سلاطینِ اسلام کا نام نقش رہا۔ سیوا جی نے اسے عادل خانی حکام سے چھین لیا اس کے بعد جب تمام ملک دکن کفر وشرک اور فسق و فجور کے تسلّط سے پاک ہوا تو بادشاہزادۂ عالی جاہ محمد اعظم شاہ کی سعی وکارکردگی سے اس پر بھی بادشاہِ اسلام کا قبضہ ہوگیا، مگر سنبھا بد بخت کی مکّاری اور محافظوں اور قلعہ دار کی غفلت و بزدلی سے حصار مذکور دوبارہ سنبھا کے تصرّف میں آ گیا۔ خدا کا شکر ہے کہ اب پھر خدّام بارگاہ نے سر کیا۔

القصہ خان نصرت جنگ کو حکم ہوا کہ جہاں کہیں چورڈا کو سر اٹھائیں فوراً تعاقب کر کے اُن کا قصہ پاک کر دیا جائے شاہزادہ والا تبار اور دوسرے جرار لشکر آگے بڑھے۔ بعض لشکروں کو حکم ہوا کہ اپنے خیمے قلعہ کے اس جانب لگائیں بقیہ افواج نے دونوں قلعوں کے دور کو جو سات کوس کے

اندر سے ہر طرف سے گھیر لیا۔

تربیت خان کے اہتمام سے سامنے کی طرف مورچال لگائی گئی، اور بجلیاں برسانے والی توپیں دشمنوں پر آفت ڈھانے لگیں، تھوڑے ہی زمانے میں قلعہ کے پانچ برج نصف سے زیادہ گر گئے پھر اس کارگزار امیر نے زمین کو چیرنے اور پہاڑ کے اندر گلی بنانے میں ایسی ہوشیاری دکھائی کہ لوگوں کو حیرت ہوگئی، چند جریب زمین کے اندر سرنگ بنائی اور اس میں اتنا راستہ نکال دیا کہ تین مسلح جوان ایک قد وقامت کے ساتھ ساتھ گزر سکیں، چند قدم کے فاصلہ پر ایک کمین گاہ تیار کی جس میں بیس آدمی بیٹھ سکتے تھے، اس کے ہر طرف ہوا اور آفتاب کی روشنی آنے کے لئے کھڑکیاں بنادیں۔ ان جگہوں میں توپ خانے کے آدمیوں کو بٹھادیا تاکہ وہ گولیوں کی بارش سے محصوروں کو دیوار پر سے سر اٹھانے کا موقع نہ دیں، پھر اس سرنگ کو اس برج کے نیچے تک پہنچایا جو توپ کی زد میں تھا، اس کی بنیاد کو اتنا خالی کردیا کہ اس کے اندر بہادروں کی ایک جمعیت چوکی دے سکے، دشمن کے حقہ ومتوالہ سے انہیں کوئی خطرہ یا نقصان نہ تھا، آخر کو سرنگ کی انتہائی دیوار برج کی فصیل کے نیچے کر کے اسے قلعہ کے اندر تک پہنچادیا۔

مگر باوجود ان انتظامات کے کام کے انصرام میں توقف ہوا، اور برسات سر پر آگئی، بارش اور چند دشوار گزار دریاؤں کے حائل ہونے اور رسد میں دشواریاں پیدا ہونے کی وجہ سے یہ سرزمین ایک دوسری دنیا یعنی لشکر ظفر اثر کے قیام کے قابل نظر نہ آئی اس لئے فتح اللہ خان جو اپنے شکستہ دل ساتھیوں کی تسلی کے لئے اورنگ آباد گیا ہوا تھا مامور ہوا کہ بادشاہزادے کے لشکر کی طرف سے ان کی سیادت اور منعم خان کی رفاقت میں دوسری مورچال بڑھائے۔

حریف کی پریشانی

فتح اللہ خان نے ایک ماہ کی مدت میں اس فلک رتبہ پہاڑ کی زمین کو مٹی سے زیادہ آسانی کے ساتھ ترشوا کر دیوار تک راستہ نکال دیا۔ اس زبردست کارگزاری نے ناظرین کی عقل وقیاس کو حیران کیا، اہلِ قلعہ کا یہ حال تھا کہ ان دونوں حصاروں میں آتشِ جنگ سے اپنے آپ کو جلاتے اور اسی عالمِ تباہی میں زندگی بسر کرتے تھے، مگر جب انہوں نے نظرِ غور سے ان حیرتناک کارگزاریوں کو دیکھا جو حریف کی توجہ سے ان کے خلاف عمل میں آتی تھیں تو انہیں اپنے انجامِ بد کا

یقین آ گیا۔ انہوں نے دیکھا کہ ایک طرف سے تربیت خان زمین کا طبقہ اڑا دینا چاہتا ہے، اور دوسری طرف سے فتح اللہ خان اُن کی بنیاد اکھاڑ پھینکنے کی فکر میں ہے، محمد مراد خان اپنے ہمراہیوں کے ساتھ اور خواجہ محمد بخشی لشکر بادشاہزادہ محمد کام بخش کے ساتھ پون گڑھ کے برج و فصیل کو برباد کرنا چاہتے ہیں۔ اور محاصرہ کرنے والے لشکر نے ہمارے فرار کے تمام راستے روک رکھے ہیں خدام کے علاوہ خود بادشاہ کا یہ حال ہے کہ برسات کی شدّت اور دوسرے حوادث سے اس کے عزم میں کوئی خلل پیدا نہیں ہوتا۔ بادشاہ کی ہمّت نے لشکر میں وہ استقلال پیدا کر دیا ہے کہ جب تک اپنا کام نہیں کر لیتا قدم پیچھے نہیں ہٹاتا۔

نگر داند عقیق از کاوش الماس روے خود

دم شمشیر ماه عید باشد نام جویاں را

غرض کہ ان تمام امور پر غور کرنے کے بعد دشمن کے قلوب مرعوب ہوئے اور اپنی عزت و آبرو کو ڈرے، سوائے عاجزی کے انہیں کوئی مفر نظر نہ آیا اور تربیت خان کے واسطہ سے پناہ جوئی کے لئے بادشاہزادہ اور شاہزادہ کے خیموں میں گھس آئے۔

رحم و کرم کے ان دونوں مجسموں نے کئی ہزار اجل گرفتہ افراد کی جان پر رحم کیا اور نہایت ادب کے ساتھ قبلہء عالم کی بارگاہ میں سفارش کی، شکر ہے کہ ان کی التماس قبول ہوئی بارگاہی شاہی سے خطا کاروں کی جاں بخشی ہوئی اور تربنک محافظ قلعہ کو جان و مال کی امان دے کر حصار خالی کرنے کی اجازت عطا ہوئی محرم کی پہلی تاریخ یہ دونوں قلعے یعنی پون گڑھ اور پرنالہ ممالک محروسہ میں داخل ہو کر مورد برکت ہوئے۔

قلعہ پرنالا

قلعہ پرنالا اس قدر بلند ہے کہ خیال کو اس تک رسائی پانا دشوار ہے قلعہ اعظم تارا اس کے مقابلے میں اتنا چھوٹا ہے کہ اس کی ایک دیوار کے مقابلہ میں سر نہیں اٹھا سکتا۔ نورس تارا اگر اس حصار کی آستانہ بوسی کرنا چاہے تو قاصر رہ جائے مگر بادشاہ کشور کشا کے کمال تسخیر پر ناز کرنا چاہئے کس قدر آسانی سے اپنے ارادہ اول ہی میں ایسے بلند قلعہ کو سر کر لیا اور باوجود کثیر موانعات کے اپنی نصرت کی عزت بخش کر حصار کو تمام قلعوں پر فضیلت عطا کی۔

نبی شاہ درک نام رکھا گیا

قبلۂ عالم نے اسی وجہ سے اس قلعہ کو نبی شاہ درک کے نام سے موسوم کر کے اس حصار کو سب قلعوں سے زیادہ مشہور و معروف کیا۔

اس سن جلوس کے بقیہ حالات

اب اس سال کے بعض حالاتِ ماضی و حال ہدیہء ناظرین کئے جاتے ہیں۔ واضح ہو کہ شیر زمان خان قلعہ دار قلعہ ارک کابل، ناصر خان کے بجائے نیابت صوبہ کی خدمت پر مقرر رہوا۔ اور ناصر خان کے منصب میں پانصدی شش صد سوار کی کمی کر کے اس پر عتاب فرمایا گیا۔ صدرالدین محمد خان صفوی کے نام کے ساتھ لفظ ''میرزا'' کا اضافہ منظور فرما کر اس کی عزت افزائی فرمائی گئی۔

بارگاہ شاہی میں معروضہ پیش ہوا کہ غازی الدین خان بہادر فیروز جنگ حکم والا کے مطابق بنگاہ کی حفاظت کے لئے حاضر ہو گئے ہیں اور ان کے فرزند ارجمند چین قلیچ خان بہادر باپ سے آزردہ ہونے کی وجہ سے حسبِ فرمان والا فیروز جنگ سے علیحدہ ہو کر اورنگ آباد روانہ ہوئے ہیں۔

جان سپار خاں کی وفات

جان سپار خاں بن مختار خان ناظم حیدر آباد نے اپنی جان آقا پر نثار کی۔ اس منتخب صوبے کی نظامت بادشاہزادہ محمد کام بخش کے وکلا کو تفویض ہوئی، خان مرحوم کا بیٹا رستم دل خان خدمت نیابت پر مقرر رہوا، پہلے ہزاری پانصد سوار تھا اب پانصدی پانصد سوار کا اضافہ مرحمت ہوا۔

بولبارس خاں بنگاہ مرتضیٰ آباد (مرج) کی حفاظت پر مقرر رہوا، یہ ہزار و پانصدی پانصد سوار کا منصب دار تھا اب پانصدی یک صد سوار کے اضافے سے سرفراز ہوا داؤد خان کو نصرت جنگ کی نیابت عطا ہوئی اور اس کے ساتھ کرناٹک بیجاپور کی فوج داری بھی اس امیر کو تفویض ہوئی۔

قبلہ عالم کی علالت

چونکہ شدت نزلہ کے سبب سے دوگانہ عیدالفطر ادا کرنے کے لئے سواری مبارک عیدگاہ نہ جا

سکی اِس لئے بادشاہزادہ محمد کام بخش مع اپنے فرزندوں اور سلطان بلند اختر تسلیمات مبارک بادادا کرنے کے لئے حاضر ہوئے اور شاہزادگانِ موصوف نے شرف قبول حاصل کیا۔

قطب الدین ایلچی توران جو حضور سے واپسی کی اجازت حاصل کر چکا تھا، کابل پہنچا تو اس نے بادشاہزادہ محمد معظم کی خدمت میں بندگی درگاہ (شاہی ملازمت) کی استدعا کی اس کی درخواست منظور ہوئی اور ہزاری دوصد سوار کے منصب پر تقرر ہوا۔

دیوان خاص کے صحن میں بجلی کا گرنا

21- ذیقعدہ کو دیوان خاص کے صحن میں بجلی گری آب دار خانہ کے کہار کو نقصان پہنچا۔ دوسرے اشخاص محفوظ رہے۔ بادشاہزادوں، سلطانوں اور حضور وصوبہ جات کے امیروں نے بارگاہ جہاں پناہ میں تصدق کے لئے رقوم پیش کر کے عزت حاصل کی۔

حفظ اللہ خان ولد سعد اللہ خان مرحوم صوبہ دار ٹھٹھہ کا پیمانہ زندگی لبریز ہوا۔ خان مرحوم کے بیٹوں میں حفظ اللہ خان بھی جوہرِ قابلیت سے خالی نہ تھا۔

انعامات واکرامات

شاہزادہ محمد معز الدین کی التماس پر خانہ زاد خان پسر سعید خان بہادر شاہجہانی صوبہ ٹھٹھہ کی نظامت اور سیوستان کی فوجداری پر مقرر ہوا، یہ امیر دو ہزاری ہزار سوار کا منصب دار تھا پانصدی ہشت صد سوار کے اضافے سے بہرہ اندوز ہوا۔

ملتفت خان کو خانہ زاد خان کا خطاب مرحمت ہوا۔ اسمٰعیل خان مکھا نبی شاہ درک کا فوجدار مقرر ہوا۔ اصل پنج ہزاری چار ہزار سوار کا منصب دار تھا ہزار سوار کا اضافہ ملا۔ محتشم خاں ولد شیخ میر کو دو ہزاری ذات کا منصب بحال ہو چکا تھا، کمی کی بابت ایک ہزار سوار مزید عطا ہوئے۔

حمید الدین خان بہادر نے خلعت و کمر و پٹکا (جڑاؤ) اور تربیت خان میر آتش نے خلعت و سرپیچ کے عطیات سے اعزاز حاصل کیا۔ خیر اندیش خان کنبوہ فوج دار اٹاوہ کو سات لاکھ دام انعام کے علاوہ اٹاوہ کے سواد ہامونی کی فوج داری بھی مرحمت ہوئی۔

چین قلیچ خان بہادر، معمور خان کے بجائے کرناٹک بیجاپور کے فوج دار مقرر ہوئے،

امیر موصوف چار ہزاری سہ ہزار سوار کے منصب دار تھے شش صد سوار کے اضافے سے سرفراز کئے گئے۔

صوبہ احمد آباد کے سلسلہء واقعات میں قبلہء عالم کو معلوم ہوا کہ شجاعت خان محمد بیگ ناظم نے وفات پائی۔ یہ امیر بیحد اقبال مند تھا جس نے ادنیٰ درجے سے امارت کے اعلیٰ مرتبہ تک غائبانہ ترقی کی، پیش گاہ معلیٰ میں اس کی راست بازی، درست کرداری سپہ گری اور عملداری کی ہمیشہ قدر ہوئی، شجاعت خان سے کبھی کوئی لغزش نہیں ہوئی یہ امیر اکثر اخلاق کریمہ سے متصف تھا۔

ارشد خان دیوان خالصہ نے وفات پائی۔

دیوانی تن و خالصہ پر عنایت خاں کا تقرر

ارشد خان کے بجائے عنایت اللہ خان کو دیوانی تن کے علاوہ خالصہ کی خدمت دیوانی بھی سپرد ہوئی، ہزار و پانصدی صد و پنجاہ سوار کا منصب دار تھا صد سوار کے اضافے سے سربلند ہوا۔ جمدۃ الملک اسد خان جو بنگاہ سے حضور میں طلب کیا گیا تھا، 4۔ ربیع الثانی کو حصولِ ملازمت سے سرفراز ہوا۔

لطف اللہ خان بیجاپور سے معزول ہو کر صوبہ اورنگ آباد کا ناظم مقرر ہوا اور اب اس کا منصب پانصد سوار کے اضافے کے ساتھ سہ ہزاری دو ہزار و پانصد سوار قرار پایا۔ ابونصر خان شائستہ خان کا دو ہزار پانصدی ہزار سوار منصب بحال ہوا اور مختار خان کے بجائے مالوہ کا صوبہ دار مقرر ہو کر پانصدی ہزار و پانصد سوار کے اضافہ سے بہرہ اندوز ہوا۔

پیش گاہ معلیٰ سے شاہ عالی جاہ کے نام فرمان صادر ہوا کہ صوبہ احمد آباد کے نظم و نسق کے لئے سفر کریں۔ اس وقت شاہ عالی جاہ قصبہ دھار صوبہ مالوہ میں مقیم تھے۔

مئولف چونکہ تمام سال کے مجمل حالات معرضِ تحریر میں لا چکا ہے۔ اس لئے اب جہاں پناہ کے قلعہ نبی شاہ درک سے کھتانوں کی جانب توجہ مبذول فرمانے کے واقعات ہدیہء ناظرین کرتا ہے۔

فتح صادق گڑھ و نام گیر و مفتاح و مفتوح

چونکہ دنیا کے تمام کاروبار کا خدا کی طرف سے اہلِ عالم کے آرام و سکون کے لئے عملدرآمد

ہوتا رہتا ہے اس لئے قبلہء عالم کو بھی کبھی رعایا کی تربیت کے لئے حکم کرنا پڑتا ہے اور کبھی پیش بینی کے طور پر مقاصد خلق کی تربیت کے لئے سکون کا ایما ہوتا ہے۔

کھتانوں کی تسخیر

جہاں پناہ جب بسلسلہء تسخیر قلعہ پرنالا (نبی شاہ درک) تھوڑے دن اس نواح میں قیام فرما چکے تو کوچ کا عزم فرمایا۔ کھتانوں جہاں چارہ گھاس رسد وغیرہ بھی بکثرت ملتی ہے اور خلقِ خدا بھی آرام سے رہتی ہے اور اس کے سلسلے میں قلعہ جات وردان گڑھ، نام گیر، چندن اور مندن بھی دشمنوں کے قبضہ سے نکالنا مقصود تھے مرکز توجہ قرار پایا۔

اس ارادہ خیر کے ساتھ ماہ محرم کی دوسری تاریخ کو کوچ کے لئے لشکر ظفر پیکر کے پرچم کھلے اور بادشاہ کشور کشا کا دامن خدا کی طرف سے گوہرِ مدّعا سے پُر ہوا، فتح اللہ خان جسے حسنِ خدمات کے صلے میں بہادری کے خطاب سے فخر واعتبار حاصل ہے مامور ہوا کہ فوج ہراول لے کر جائے اور نمک حراموں اور سرکشوں کی سرکوبی کرے۔

فتح اللہ خان نے تیار ہو کر چاروں قلعوں کے کوہ نشینوں پر حملہ کیا اور دشمنوں کی ایک جماعت کو تہ تیغ کیا، بے شمار مویشی اور بے حساب قیدی ہاتھ آئے۔ اولیائے دولت کا یہ زور وقوتِ بازو دیکھ کر اور حضرتِ اقدس کے شوکت جلال کی آمد سن کر وردان گڑھ کے باشندوں نے جان سلامت لیجانا غنیمت خیال کیا۔

10- محرم کو دشمن یہ قلعہ خالی کر کے فرار ہوئے اور ایسا زبردست حصار بادشاہ زمانہ کے ایک اشارے سے سر ہو گیا، چونکہ یہ قلعہ فتح اللہ خان کی سرداری میں تسخیر ہوا تھا اور اس کا نام محمد صادق ہے، اس لئے قلعہ کا نام اس مناسبت سے صادق گڑھ رکھا گیا۔

اب جہاں پناہ نے 27- محرم کو بیرون قلعہ کے شہر میں جو کھتانوں سے دو کوس پر واقع ہے بارگاہ اقبال نصب فرما دی اور لشکرِ شاہی کی چھاؤنی بھی یہیں رہی۔ یہاں سے خان بہادر (فتح اللہ خان) کو بے شمار لشکر کے ہمراہ بخشی الملک بہرہ مند خان کی سرداری میں ناند گیر و چندو مندن کی تسخیر کے لئے روانگی کی اجازت مرحمت ہوئی۔

دس بارہ دن کے اندر قلعہ دار ناند گیر نے اپنی جان پر رحم کیا اور قلعہ کی کنجی خان بہادر کے سپرد

کی۔اس قلعہ کا نام نام گیر قرار پایا۔ یہاں سے مسلمانوں کا لشکر چندن و مندن کو فتح کرنے کے لئے روانہ ہوا، ان دونوں قلعوں کا نام بعد میں مفتاح ومفتوح رکھا گیا۔ پہلے قلعہء چندن کا محاصرہ ہوا، اور تھوڑے ہی دنوں میں محصوروں کے امان مانگنے پر قبضہ میں آ گیا، پھر قلعہ مندن جو شمار کے اعتبار سے چہارم اور مرتبہ کے اعتبار سے اول ہے بندگانِ دولت کے تصرف میں آیا۔ قلعہ کے باشندوں نے اپنے آپ کو ہر طرح خطرے میں دیکھ کر پناہ جوئی کے سوا چارہ نہ دیکھا، اور 14-جمادی الاوّل کو قلعہ سے نکل گئے۔

اگرچہ اس قلعہ کا نام بھی ان قلعوں کے ساتھ لیا اور لکھا جاتا ہے جن میں سے ہر ایک بلندی و پائداری میں مشہور ہے، لیکن اگر وندن اپنی فوقیت واہمیت کی داد لینا چاہے تو ستارو پرنالا کو اس کا دعویٰ تسلیم کرنے کے سوا چارہ نہیں رہے اور اس کے آگے ان کا وجود حقیر نظر آئے۔

چار قلعے چار دن میں فتح ہوئے

حضرت اقدس واعلیٰ بادشاہ جہانگیر کی بلندی اقبال و بیداری بخت کا کیا کہنا ہے کہ ایسے چار قلعے جو زمانہ میں ہر طرح منتخب وقابلِ رشک تھے چار ماہ تو درکنار تائیدِ غیبی سے چار دن میں مسخر ہو گئے۔اے خدا جب تک دنیا کا چمن سرسبز وشاداب رہے اس بادشاہِ جہاں پناہ کی دوست نوازی و دشمن گدازی کی شہرت چار دانگ عالم میں گونجتی رہے۔

ان ہی ایام میں جمدۃ الملک مدارالمہام اسد خان حکمِ محکم کے مطابق بنگاہ سے حاضر ہو کر آستاں بوس ہوئے۔ غازی الدین خاں بہادر فیروز جنگ، برار سے آکر بنگاہ کی حفاظت پر مامور ہوئے۔

مکرم خان گوشہ نشین وظیفہ یاب سعادت قدم بوسی حاصل کرنے کے شوق میں دارالخلافتہ سے آکر فائز المرام ہوئے۔ چند روز کے بعد مراحم والطاف سے بہرہ مند ہو کر پھر اپنے گوشہء عافیت کو واپس ہوا۔

تسخیر کھلنا

کھلنا کے حالات پر قلم اٹھانا بازیچہء طفل نہیں ہے کہ ہر کج مج بیان اس کا دعویٰ کر بیٹھے، ہر کم

حوصلہ اپنی سعیء ناقص سے عرش کا پایہ نہیں پکڑ سکتا اور نہ معمولی کمندوں سے اس قلعہ پر رسائی ممکن ہے۔ سچ یہ ہے کہ یہ مدّعا تو اس شخص کو حاصل ہوسکتا ہے جو قلم کی طرح سر سے کھیلے اور خیال کی طرح فلک پر دوڑے۔

قلعہ کھلنا دراصل دشواری کا مفہوم اور ارادہ تسخیر و قہرمانی کی جان ہے۔ پہاڑ اس کے آستانہ کا خاک نشین، آسمان اس کی رفعت و قدرت کا گداگر، اس کی تسخیر کا تصور دیرینہ موادِ فاسد کے اخراج کی طرح سخت مشکل ہے، اس سے بآسانی فائدہ اٹھانے کی تصدیق اشکال، غرضیکہ یہ حصار بے انتہا مضبوط و مستحکم اور بظاہر ناقابلِ تسخیر و بلند ہے یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ قلعہ کی جس قدر تعریف کی جائے کم ہے۔

ظاہر ہے کہ ہر بند دروازے کے لئے کشائش اور محنت کے بعد آسائش، ہر معمے کی ایک تفسیر اور ہر رمز کی ایک تعبیر ہوا کرتی ہے۔ حلاّل مشکلات جلّ جلاّل نے قبلہء عالم کی ذات گرامی کو عقدہ کشائی اور حل مشکلات کے لئے خلق فرمایا ہے، جہاں پناہ کی توجہ کا یہ حال ہے کہیں کوئی مشکل آسان اور عقدہ حل نہ ہوتا ہو، قبلہء عالم اشارہ ناخن سے اس کو کھول دیں اور جب کوئی ناقابلِ تسخیر طلسم نظر آئے تو اپنی حقیقت شناس رائے اور حکمت انگیز فکر سے اس کے چہرے سے نقاب اٹھا دیں، اگر کسی مشکل کا خیال سنگ راہ ہو تو حکم قاطع سے رفع کردیں اور راستے میں حائل ہونے والی چیزوں کو بیخ و بن سے اُکھاڑ کر پھینک دیں، اگر محنت و تکلیف کی دشوار گزار گھاٹیوں سے سابقہ پڑے تو اُن کے ہموار کرنے کو ایک پیش پا افتادہ حقیقت جانیں، مشرق و مغرب کا بعد مسافت حصول مقاصد سے روکے تو نیر اقبال کی سرعت رفتار سے مراحل طے کریں۔ ان کا تمام ازلی ہدایات کا مدّعا یہ تھا کہ جہاں پناہ کی بدولت مخلوق کو حوادث و سوانح سے امن و امان حاصل ہو اور گردن کشوں کے سر سمند اقبال سے پامال ہوں۔

چنانچہ قبلہء عالم نے اس سر بفلک قلعہ کو سر کرنے کے لئے توجہ فرمائی اور اس مبارک ارادہ کے ساتھ 16۔ جمادی الآخر 45 جلوس کو بیرون قلعہ صادق گڑھ سے لشکر ظفر پیکر سے کوچ کیا، بارہ منزلیں طے کر کے ملکاپور کے میدان میں خیام خیر انجام نصب ہوئے۔ اس مقام سے آنبہ گھاٹ تک راستوں کے دشوار گزار ہونے گھاٹیوں اور نشیب و فراز کے ہموار کرنے میں سات دن کا توقف ہوا، شاہزادہ بیدار بخت بہادر جو نبی شاہ درک سے واپسی کے وقت ہوکری و کوکاک وغیرہ کی

حدود میں بارش کا موسم گزارنے کے لئے مرخص ہوئے تھے، اور تھوڑی مدت میں کئی قلعہ کفار سے چھین چکے تھے، فرمان واجب الاذعان کے مطابق بور گاؤں کے راستے سے کھلنا کے ملاحظہ کے لئے چلے اور غنیم کے قصبات و دیہات میں آگ لگاتے ہوئے اسی منزل میں جہاں پناہ کی ملازمت کا شرف حاصل کیا۔

غیر موسمی بارش کی وجہ سے اس مقام میں کئی روز تکلیف سے بسر ہوئے یہاں تک کہ فتح اللہ خان بہادر کی کوشش سے راستہ صاف ہونے کا مژدہ سنائی دیا اور یہ چار کوس کی مسافت جس کے دشواری سے طے ہونے کی شہرت سے لشکر میں تہلکہ پڑ گیا تھا، بے حد آسانی کے ساتھ طے ہوگئی، اور لشکرِ شاہی اپنے اسباب و ذخائر کے ساتھ باطمینان گزر گیا۔

16- رجب کو ایک پہاڑ کے دامن میں مناسب و موزوں جگہ دیکھ کر پڑاؤ ڈالا گیا یہاں سے کھیلنا ساڑھے تین کوس کے فاصلہ پر واقع ہے چونکہ اس نواح میں سوائے دو تین مرتبہ کے بادشاہی فوجیں اتنی بے حساب و بے شمار سپاہ اور بے حد ذخائر کے نہیں گزری تھیں۔ اس لئے ان اطراف کے باشندے بیحد مغرور تھے اور ان کی سرکوبی ضروری تھی۔

اس مہم کے خطرات اور جان کاہ مصائب کا بیان اندازہ سے باہر ہے اس تمام پہاڑی راستہ میں دشوار گزار کچھاریں اور خاردار جنگل کثرت سے واقع ہیں، درختوں کے جھنڈ ایسے ہیں کہ آفتاب تک اپنی کرنیں ڈالنے سے قاصر رہتا ہے اور ان کی شاخیں باہم اتنی گتھی ہوئی پیوستہ ہیں کہ چیونٹی بھی مشکل سے گزر سکتی ہے، اگر کہیں تھوڑا راستہ ہے بھی تو اس سے پیادہ کا گزرنا بھی دشوار ہے۔ ان حالات کی بنا پر خان بہادر (فتح اللہ خان) کو حکم ہوا کہ ان موانع اور دشواریوں کو راستہ سے ہٹائیں۔

خان بہادر کی سعی و اہتمام سے، ہوشیار بیل دار، تبردار اور سنگ تراش فراہم کئے گئے اور ان خدام نے ایک ہفتہ کی مدت میں ایسا حیرت انگیز کام کر دکھایا کہ عقل اس کا اندازہ کرنے سے قاصر رہ گئی مزدوروں نے اگر پہاڑ بھی سامنے آیا تو ہٹا دیا اور تمام نشیب و فراز دور کر کے راستہ برابر کر دیا۔ جو درخت راستہ میں حائل ہوئے انہیں خس و خاشاک کی طرح صاف کر دیا۔ اس انتظام سے راستہ نہایت صاف و ہموار ہو گیا، اور اس میں اتنی بھی گنجائش نکل آئی کہ سوسوار بآسانی دوش بدوش چل سکیں۔

جمدۃ الملک کا قلعہ کے محاصرہ کے لئے روانہ ہونا

اب خان بہادر روز دشمنوں پر حملہ آور ہوتا اور ان کے خون سے زمین کو رنگین کرتا ہے، اور راستہ کو افواج کے گزرنے کے لئے ہر قسم کی ممانعت و مزاحمت سے پاک کرتا۔ 3- شعبان کو قبلہء عالم نے خان بہادر کو ترکش خاصہ عنایت فرما کر مامور فرمایا کہ اپنے لشکروں کو جمدۃ الملک مدارالمہام اسد خان کی سرکردگی اور حمیدالدین خان بہادر، منعم خان، اخلاص خان اور راجہ جے سنگھ کی رفاقت میں لے جائے اور قلعہ کا محاصرہ کرلے۔

6- شعبان کو جمدۃ الملک خطاب امیر الامرا قبضہ خنجر و مرصع اور چار ہزار اشرفی کا انعام پا کر قدم بوسی سے مشرف ہوا، اور خان بہادر اسی مبارک دن کو پیرومرشد کی ہدایت اور اقبال عالمگیری پر تکیہ کر کے سپیدۂ سحر نمودار ہونے سے پہلے حمیدالدین خان بہادر، منعم خان اور چند دلاور اور بلند حوصلہ سرداروں کے ساتھ درے میں داخل ہوا۔

چونکہ بدانجام دشمن نے قلعہ کے اس پشتہ پر جہاں خان بہادر توپ قائم کرنا چاہتا تھا۔ برجوں کی دیواریں مضبوط کر کے اس کو مصائب کے وقت پناہ لینے کا سہارا بنا رکھا تھا اور اب اپنی خانماں بربادی کے منتظر تھے، اس لئے یہ فوج ان کے سامنے آراستہ کی گئی۔ خان بہادر نے حمیدالدین خان بہادر کو پائیں ضلع کی کمین گاہ کا محافظ مقرر کیا۔ اور خود دائیں ضلع پر مقیم ہوا۔

بہادروں کے پہاڑ پر ایک جگہ قائم ہو جانے سے پہلے ہی دن غنیم کی آتشباری سرد ہوگئی، پھر بے شمار جماعت جس میں تیرہ چودہ آدمی اپنی اپنی جگہ تہمتن تھے، شہاب ثاقب کی طرح شیطانوں کے سر پر ٹوٹے اور کدو کی طرح ان کے سر اڑانا اور لاشوں کے پشتے لگانا شروع کر دیئے، غنیم یہ غیبی امداد اور یقینی تائید دیکھ کر بے حواس ہوگیا، اور اسے بھاگنے کے سوا کوئی چارہ نظر نہ آیا، اس کے سپاہی اونچے اونچے ٹیلوں سے کود قلعے کی طرف بھاگنا چاہتے تھے مگر پناہ نہ ملتی تھی۔

خان بہادر نے اپنے سوار ہونے سے پہلے بندوقچیوں کو دشمن کشی کے لئے قلعے کے راستے پر ٹھہرا دیا تھا، غنیم کی فوج فرار کے وقت ادھر کا راستہ بھی اپنے لئے بند دیکھ کر جنگل کی طرف بھاگی اور درختوں اور جھاڑیوں میں چھپ کر پناہ لی اس وقفہ میں اور بادشاہی فوجیں بھی آ پہنچیں اور انہوں نے منتشر ہو کر دشمن کے اکثر سپاہیوں کو زندہ گرفتار کیا، جنہیں خان بہادر نے کمر میں پتھر

باندھ کر غاروں میں پھینک دیا۔

اسی نمایاں فتح کے بعد حقیقت نہ سمجھنے والے خیال کرتے تھے کہ موانع رفع ہونے کے بعد مدتوں میں فتح میسر ہوگی۔ خدا کے فضل اور اقبال عالمگیری کی بدولت چند ساعت میں میسر ہوگئی، خان بہادر نے اسی پشتے پر قدم جمانے کو نشان فتح تصور کیا اور اسی مکان نصرت نشان میں بارگاہ اقبال اور خیام لشکر نصب ہوگئے۔

آخر دن یہ خوش خبری سمع مبارک تک پہنچی اور خان بہادر (فتح اللہ) کو دوصد سوار اور علم و خنجر مرصع، حمید الدین خان بہادر کو کٹار اور منعم خان کو عربی گھوڑا معہ ساز طلاکار اور انوش خاصہ عطا فرما کر سرفرازی بخشی اور خان بہادر کی برادری کے تمام جاں باز عام طور پر اضافہ کے عطیہ سے ممتاز فرمائے گئے۔

خان بہادر نے تمام رات مورچال کے انتظام میں گزاری۔ دوسرے دن دوسرے پشتہ پر قبضہ کیا اور اس مقام سے قلعہ کے اندر تک تیر و بندوق کی زد پہنچتی تھی، اب ان پشتوں پر آتشبار توپیں چڑھائیں تاکہ دشمنوں کے مکانات اور ان کی جانوں پر آفت ڈھائے پھر زیرِ زمین راستہ نکال کر اندر ہی اندر فوجوں کے درآنے کی گنجائش پیدا کردی، تھوڑی مدت میں ایسی سعی و کوشش کی کہ تازی گھوڑوں کی آمد و رفت کا راستہ پیدا ہوگیا۔ اس کارنمایاں سے قبلہء عالم بہت مسرور ہوئے اور اسی مہینہ کی 22- تاریخ کو اس حصار بیدار کے ملاحظہ کے لئے تشریف لائے اور مورچال آگے بڑھانے کا حکم صادر فرمایا۔

بعد ازاں حضرت اقدس و اعلیٰ پیش رو لشکر کی ہمت افزائی اور کام کو ترقی دینے کے لئے موجودہ منزل سے اٹھ کر اسی میدان میں پہنچے جو قلعہ سے نصف کوس کے فاصلہ پر ہے، اور ستائیسویں تاریخ کو یہی میدان لشکر شاہی کی فرودگاہ قرار پایا۔

حوالہ جات

1- قلعہ پون گڑھ۔

☆☆☆☆☆

جلوس عالمگیری کا چھیالیسواں سال

1113ھ/1703ء

شاہزادہ محمد بیدار بخت بہادر جو نواح بنگاہ اور اس طرف کی حدود میں گشت کرنے کے لئے روانہ کئے گئے تھے مامور ہوئے کہ واپس ہو کر نبی شاہ درک کے اطراف میں قیام کریں۔

محمد امین خان صدر الصدور کو دوصد سوار کا اضافہ اور علم عطا فرما کر اجازت مرحمت ہوئی کہ کیتل انبہ گھاٹ سے تل کوکن میں وارد ہو کر تمام سرزمین کو کھلنا کی جانب دیگر سے دروازہ تک تاخت و تاراج کرے اور اہل قلعہ پر آمد و رفت کا راستہ بند کر دے۔

تربیت خان حکم کے مطابق انبہ گھاٹ کے دروازہ پر بیٹھ گیا، محمد امین خان نے اس نواح کے قریوں اور پرگنوں کو تباہ و برباد کیا اور مویشی اور قیدی وہاں سے جمع کر کے کونی دروازے کے انسداد میں مصروف ہوا۔

خان بہادر فتح اللہ خاں کے بقیہ حالات

خان بہادر نے توپیں اور بندوقیں لیجا کر اپنی ہمت و جوانمردی سے اس غار تک اندر ہی اندر راستہ پیدا کر دیا جو قلعہ کی ریونی میں حائل ہے، اس وقت یہ عالم تھا کہ اہلِ قلعہ بھی روز و شب سے برابر توپ اور بندوق سر کرنے اور ہر طبقے کے اجل رسیدا کارگزاروں کی جانیں لے رہے تھے، بہادران لشکر مضبوط دل اور اٹل ارادہ کے ساتھ اپنے کام میں مصروف تھے، انہیں مخالف و موافق کے گھروں کی خریداری ایک جو کے عوض بھی گوارہ نہ تھی، اس وقت انہیں پناہ لینے کے بجائے موت کے منہ میں جانا خوشی سے منظور تھا۔

اب دشمن قلعہ کے دروازے سے ایک پوشیدہ راستہ نکال کر زینہ پر تھوڑی دیر کو بیٹھے مگر جب

دیکھا کہ وہ شہسوار ڈھالے باندھ کر مقابلے پر آ پہنچا اور زینہ پر قدم رکھنا چاہتا ہے تو ان کے ہوش و حواس رخصت ہو گئے، اور سکتہ کے عالم میں شاہی امیر کی ہمّت خیز کارروائی کا معائنہ کرنے لگے۔

حریف نے مجبوراً ان زینوں کو جنہیں غار کے اندر سے دیوار کے نیچے سطح زمین تک لگایا تھا، اپنی خام خیالی سے منقطع کر دیا۔ یہ دیکھ کر بہادروں نے کجاوے سے زینے بنائے اور ان پر ڈھالے باندھ کر اسی رفتار سے قدم آگے بڑھانے لگے۔

پھر محمد امین خان نے جو کونی دروازہ کی روک تھام کے لئے گیا تھا، ہمّت کر کے کوہ ماچال کو طے کیا اور کھیلنا کی جڑ میں دروازۂ قلعہ کے سامنے والے ایک پشتہ تک جا پہنچا۔ یہ دروازہ ریونی کی کھڑکی کے مقابل کا تھا، چونکہ اس پشتے پر دشمن مضبوط و سنگین دیواریں اٹھائے اور گہری خندقوں کو راہ میں حائل کئے جمے ہوئے تھے، اس لئے یہاں مقصد حاصل ہونے میں تاخیر ہوئی۔ آخر 15- شوال کو محمد امین خان نے جان پر کھیل کر جاں باز بہادروں کے ہمراہ زبردست حملہ کیا، اس پشتہ پر پہنچ کر ان بدبختوں کو ریونی تک مار بھگایا۔ امین خان نے اس در و دیوار کو دشمنوں سے خالی کر کے کشتوں کے پشتے لگا دیئے اور قلعہ والوں پر راستہ بند کر کے مسلمان فاتحوں کے لئے فتح کی گنجائش نکال دی۔

قبلۂ عالم نے محمد امین کی شجاعت و دلیری کا یہ کارنامہ سن کر اس کو بہادر کا خطاب عطا فرمایا۔

چونکہ جہاں پناہ کی نظر خیر اثر، معاملات کا انجام دیکھنے اور نتائج سمجھنے میں تمام اہلِ نظر و عاقبت اندیش افراد سے زیادہ دور بین ہے دیگر اشخاص جو کچھ بغور دیکھ کر سمجھتے ہیں قبلۂ عالم بادی النظر میں اس پر عبور کر جاتے ہیں، اور جس مرحلہ کو صاحبانِ عزم کدو کاوش کے بعد طے کرتے ہیں ویسے ہزار مرحلے پہلے قدم میں طے فرماتے ہیں اس لئے رائے مبارک یہ ہوئی کہ شاہزادہ بیدار بخت نبی شاہ درک سے آ کر شرف ملازمت حاصل کریں اور ہمراہی لشکر راجہ جے سنگھ محافظ مورچال فتح اللہ خان بہادر اور یاقوت خان متصدی وندا راج پوری کے فرستادہ کئی ہزار پیادوں کے ساتھ کونی دروازے کی طرف سے قلعے کی تسخیر کے لئے قدم بڑھائیں، فرمان اقدس کے مطابق عمل ہوا۔ غرضکہ مورچال بڑھی اور آتشبار توپوں سے گولے مار مار کر برج و فصیل کو گرانے کی کوشش شروع ہوئی۔

محمد امین خان بہادر علالت کی وجہ سے حضور میں طلب کر لیا گیا۔ فتح اللہ خان بہادر نے اپنی

طرف کے پہاڑ پر ڈھالے باندھ کر برج کے وسط تک رسائی حاصل کی اور ہر دروازے سے راستے نکالے لیکن کسی صورت سے کام نہ چلا اور باوجود اس کے کہ مہیب توپیں شیر دہاں اور کڑک بجلی دم بدم گولے برسا رہی تھیں اور ان کی زد اس قیامت کی تھی کہ اگر پہاڑ پر گولہ پڑے تو اس کی بنیاد ہل جائے مگر اس برج سے صرف چند پتھر نیچے گرے اور دشمن کا یہ حال تھا کہ سو سو دو دو سو من کے پتھر برسانے سے ایک لمحہ کے لئے بھی باز نہ آتا تھا۔ غنیم نے چند شب باہر نکل کر بھی حملہ کیا اور خان بہادر نے بذات خود مدافعت کی۔

خان بہادر کا مجروح ہونا

ایک دن خان بہادر دھابہ باندھنے میں مزدوروں کے ساتھ کام میں مصروف تھا کہ ایک پتھر تختہ پر اوپر سے گرا وہ تختہ ٹوٹ کر خان بہادر کے سر پر گرا اس کے صدمہ سے خان بہادر لوٹتا پوٹتا کجاوے تک پہنچا اور اس طرح اس کی جان بچی مگر کمر اور دوسرے اعضاء میں اس قدر چوٹ آئی کہ ایک ماہ کے بعد بستر سے اٹھنے کے قابل ہوا، تندرستی کے بعد حضور میں حاضر ہوا اور سر پیچ خاصہ انعام میں پا کر بار دگر خدمت انجام دینے کے لئے روانہ ہو گیا۔

قلعہ ریونی پر قبضہ

خان بہادر اسی فکر میں تھا کہ دوسرے برج کی طرف سے یورش کرے کہ اس اثناء میں شاہزادے کی حسن سعی سے قلعہ کی ریونی جن کی تسخیر گویا قلعہ کھیلنا کی تسخیر ہے، 10- ذی الحجہ کو عمل میں آئی۔

اس یورش میں راجہ اور اس کے ملازمین نے بڑے بڑے سربستہ کام انجام دیئے اور سب کی متفقہ کوشش اور تائید الٰہی و اقبال بادشاہی سے ایسی عظیم الشان کامیابی نصیب ہوئی جس کو باقی تمام فتوحات کا مقدمہ کہنا چاہئے۔ اس شکست سے غنیم کے حوصلے پست ہو گئے، آپس میں تفرقہ پڑ گیا، بے دلی پھیل گئی، اس نمایاں کامیابی سے اتنا زبردست قلعہ مسخر نظر آنے لگا۔ بادشاہ حق آگاہ کے اس اقبال کو دیکھ کر چشم فلک حیرت سے کھلی کی کھلی رہ گئی۔

شاہزادہ سرپیچ مرصع کے انعام سے سرفراز ہوا، راجہ پانصدی دو ہزار سوار کے اضافہ سے اور

دوسرے بہادر بھی اضافہ اور نمایاں عنایتوں سے دل شاد ہوئے، اسد اللہ پسر سیف اللہ خان جو معرکوں میں ہمیشہ پیش قدمی کرتا اور خبریں لاتا تھا۔ اپنے باپ کے خطاب سے مشرف ہوا۔

اب شاہزادے کا حکم صادر ہوا کہ توپیں آگے بڑھائیں اور قلعے کی دیوار کو جو بلندی و مضبوطی اور دوسری خصوصیتوں میں فتح اللہ خان والی دیوار کے مثل نہیں ہے گولہ اندازی سے منہدم کریں۔ مگر بارش کی ناگہانی کثرت و تسلسل کا یہ عالم تھا کہ دس دس بیس بیس دن برابر پانی برسے جاتا تھا اور دم نہ لیتا تھا، تاہم دونوں مورچوں کے کارکن آندھی کی طرح کام میں لگے ہوئے تھے نہ دشمن سے ڈرتے نہ بارش کی پروا کرتے تھے، فتح اللہ خان نے باوجود اس کے کہ یورش کا راستہ تیار نہ تھا اور بندھے بندھائے دھابے گر چکے تھے اور تمام کام ابتر ہو چکا تھا۔ یہ تہیہ کر لیا تھا کہ خواہ اڑنے ہی کی ضرورت کیوں نہ پیش آئے ایک مرتبہ تو جس طرح بن پڑے دیوار پر آفت ڈھانا لازمی و ضروری ہے۔

پرسرام بدانجام نے جب یہ تباہ کن تیاریاں دیکھیں، تو بعض معروضات کی درخواست اور تفویض قلعہ کے اقرار کے ساتھ برہمنوں کو فتح نصیب بادشاہزادے کے پاس بھیجا، چند روز تک بخشی الملک رُوح اللہ خاں اور فضائل خان خان بیوتات کے واسطے سے پیام و کلام ہوتا رہا اور یہ لوگ حضور پُرنور کی طرف سے آتے اور جاتے رہے مگر نتیجے میں پرسرام کی کوئی التماس اس کے سوا قبول نہیں ہوئی کہ محصوروں کے ساتھ خود بھی جان سلامت لے جائے، 19- محرم کو پرسرام نے شاہزادہ اور بخشی الملک کے نشان اپنے ہاتھ سے لیجا کر قلعہ پر نصب کئے اور 22- محرم کو اندھیری رات میں حصار سے نکل گیا، کریم و رحیم بادشاہ کے حکم سے کوئی فرد اس سے مزاحم نہیں ہوا۔ جاء الحق و زھق الباطل [1] کے نعرے آسمان تک پہنچے، بدکار دشمنان خدا مومنوں کے ساتھ اللہ کا وعدہ پورا ہوتے دیکھ کر شرم سے زمین میں گڑ گئے۔

قلعہ کھیلنا کی تسخیر

سخنورانِ دربار نے بے شمار تاریخیں کہہ کر ملاحظہ اقدس میں گزاریں مگر قبلہء عالم نے بکمان نکتہ سنجی صرف اس بے ساختہ تاریخ کو شرف قبول عطا فرمایا۔

''فتح شد قلعہء کھیلنا''

جہاں پناہ نے خود قرآن مجید سے اس کے بارے میں رجوع کیا اور یہ آیت برآمد ہوئی۔ **الحمد للّٰہ الّذی سخرلنا** (2) اس لئے اس قلعہ کا نام سخرلنا تجویز فرمایا اور خبرِ فتح کے منتظروں کو خوش خبری پہنچائی۔

اس سرزمین اور پہاڑ کی جس قدر تعریف کی جائے کم ہے۔ جدھر نگاہ پڑتی ہے۔ سبزہ وگل کے سوا کچھ نظر نہیں آتا، صنعتِ الٰہی کے شیدائیوں کے لئے اِس کوہ و دشت سے بہتر کوئی باغ نہیں۔ اس میں کوئی درخت ایسا نہیں جس سے نفع نہ اٹھایا جا سکتا ہو، کوئی پھول ایسا نہیں جس کی خوشبو سے دماغ نہ مہکتا ہو، اس کا ایک ایک دانہ اپنے اندر جتنے پھل اور جڑی بوٹیاں لئے ہوئے ہے ان سے شہروں کا خراج ادا ہو سکتا ہے، وہاں کی ہر جگہ کی خاک دامن گیر و دل آویز ہے۔ غرض یہ تمام برکات بادشاہ کے جاوید نشان اقبال کے کرشمے ہیں کہ ایسے ایسے صنائع و بدائع سے معمور دشت وچمن اُن کی تفریح وگل گشت کے لئے مخصوص فرمائے گئے اور خار وگل وغیرہ پر بھی حضرت کا حکم نافذ ہوا۔

قبلہ عالم کا قلعہ کھیلنا کے ملاحظہ کے لئے تشریف لیجانا

25- محرم کو قبلہء عالم فتح اللہ خان بہادر کے مورچال کے راستے سے قلعہ دیکھنے کے لئے تشریف لے گئے، ضابطہ خان قلعہ فوجداری کے مناسب ذخائر کے ساتھ قلعہ دار مقرر کیا گیا۔ یہ قلعہ باہر سے مضبوطی اور خوش نمائی میں بے مثل ہے، لیکن اندرونی عمارات اور باغوں اور حوضوں کے لحاظ سے دوسرے قلعوں پر کوئی فوقیت نہیں رکھتا، نہ اس کی فضا دلچسپ ہے۔ چونکہ سرحدی قلعہ ہے اور بالا گھاٹ اور پائیں گھاٹ تلکوکن کا وسیع ملک اس کے مسخر ہونے سے ممالکِ محروسہ میں شامل ہو گیا، اور اس کے علاوہ بادشاہوں کی ہزاروں مصلحتیں ہر معاملہ میں مضمر ہوتی ہیں۔ اِس لئے اس قلعہ کی تسخیر کو خیر خواہان دولت زبردست فتوح میں شامل کرتے ہیں۔

انعامات واکرامات

دوسرے دن حضرت اقدس واعلیٰ نے اس بے اندازہ خوشی میں شاہزادہ کو ایک لاکھ روپیہ انعام دے کر مسرور فرمایا۔ اور ہرکری ورائے باغ کی طرف چھاؤنی ڈالنے کے لئے رخصت عطا کی۔

فتح اللہ خان بہادر کو جیغہ ءمرصع انعام میں دیا اور اس کے خطاب میں لفظ عالمگیری شاہی کا اضافہ منظور فرما کر امتیاز خاص عطا فرمایا۔ رُوح اللہ خان اور حمید الدین خان بہادر میں سے ہر ایک کو دو سو سوار دے کر ان کی عزت افزائی فرمائی۔

مقرب الخدمت خانہ زاد خان دو ہزاری چار صد سوار کا امیر تھا پانصدی کے اضافہ اور ہاتھی کے عطیہ سے بہرہ اندوز ہوا۔ منعم خان فیل خان کا داروغہ مقرر ہوا اور ذات وسوار کے ہزاری وسہ صد سوار کے اضافے سے ہم چشموں میں سرخ رو ہوا۔

عبید اللہ خان برادر خواجہ لطف اللہ قدیمی والا شاہی معزول قلعہ دار اکبر آباد بعض عوارض کی وجہ سے دو ہزاری ہزار سوار کے منصب سے برطرف فرمایا گیا۔ میر ابوالوفا نبیرہؒ (پوتا) ضیاء الدین خان مرحوم برادر گلال خانہ زاد خان کو ملازمِ قدیم فتح محمد قول کے انتقال کی وجہ سے، خدمات سابقہ کے ساتھ جانماز خانہ کی داروغگی بھی تفویض ہوئی۔

میر ابوالوفا

میر ابوالوفا کی فطرت میں فہم وفراست اور ادراک وشعور کا جو لطیف جوہر ودیعت تھا بادشاہ جوہر شناس کی درگاہ میں قلیل مدت میں اس کا اظہار ہو گیا، مولف پیشتر اس کی فراست کا ایک واقعہ ہدیہء ناظرین کرتا ہے۔

بادشاہزادہ محمد معظم بہادر شاہ کی ایک عرض داشت خط رمز میں لکھی ہوئی ملاحظہء اقدس میں گزری، چونکہ رمز سمجھ میں نہ آتا تھا اس لئے حضرت نے بیاض خاص میر موصوف کے حوالہ فرمائی کہ ہم نے اس نوشتہ کے دو تین رمز ناواضح چھوڑ دیئے ہیں، ان کو اس بیاض سے مطابق کر کے فال نکالو۔ میر موصوف نے اپنی باریک بینی اور فکر صحیح سے ان رموز کو حل کیا اور عرضداشت کے مضمون کو مفصل لکھ کر ملاحظہء اقدس میں پیش کیا، میر موصوف کی فراست خاطرِ اقدس کو پسند آئی اور اس وقت سے اس کی استعداد وقابلیت کی قدر ہونے لگی، حضرت نے صلہ میں ایک مہر پچاس مہر کے وزن کی اور پانصد روپیہ اور بیس سوار کا اضافہ جس سے اس کا منصب چار صدی وسی سوار ہو گیا ابوالوفا کو مرحمت فرمایا، جس سے اس کی ترقی کے راستے کھل گئے۔

یکم شوال کو وابستگان دامنِ دولت عید الفطر کی تسلیمات تہنیت ادا کرنے کے لئے حاضر

بارگاہ ہوئے۔ چونکہ امیر الامراء کا مزاج ناساز تھا۔ اس لئے ازراہِ عنایت حکم صادر ہوا کہ دیوانِ عدالت کی اندرونی جانب جسے آج کل حسب الحکم دیوان مظالم لکھتے ہیں برآمدہ کے راستے آ کر کٹہرے میں، زینہ حجرہ سے ایک ہاتھ کے فاصلے پر نشست اختیار کرے۔ تین روز تک امیر الامراء اس طرح بیٹھے بعدازاں دستورِ قدیم کے مطابق کھڑے ہو کر مراسمِ بندگی بجالائے۔

عنایت اللہ خان کو ہاتھی مرحمت فرما کر اس کا مرتبہ بلند فرمایا گیا۔ مختار خان ناظم اکبر آباد اصل دو ہزاری و پانصدی اضافہ پا کر دو ہزاری یک صد و پنجاہ سوار کے منصب پر فائز ہوا۔

بادشاہزادہ اور سلاطین عید الضحیٰ کی تسلیمات مبارکباد بجالائے۔ بارہویں ربیع الثانی کو آثارِ مبارک کے خیمے کے ساتھ سراپردے لگائے گئے، قبلہء عالم نے وہیں زیارت کی سعادت اور شب زندہ داری کی برکت حاصل کی ایک موقع پر ایک شخص کے گلال بار میں پالکی سوار آنے کا مقدمہ بارگاہِ معلیٰ میں پیش آیا حکم ہوا کہ امیر الامراء، بہرہ مند خان، رُوح اللہ خان خانہ زاد خان اور حمید الدین خان بہادر کے سوا کوئی شخص پالکی سوار نہ آیا کرے۔

عزیز اللہ خاں قوربیگی اور لطف اللہ خان

عزیز اللہ خان قوربیگی سزاوار خان کے بجائے قندھار کا قلعہ دار ہوا۔ ہزار و پانصدی ہشت صد سوار کا امیر تھا اب دو صد سوار اضافہ عطا ہوا۔ شاہزادہ بیدار بخت خجستہ بنیاد کی حفاظت پر مامور ہوئے، اور وہاں کا ناظم لطف اللہ خان، خان فیروز جنگ کی نیابت میں برار کی صوبہ داری پر مامور فرمادیا گیا۔ مستقر پر پہنچنے بھی نہ پایا تھا کہ راہیء عدم ہوا یہ امیر شجاعت کے تمام فضل و کمال سے موصوف تھا، بڑے بڑے کام اس کے ہاتھ سے انجام پا چکے تھے، اُس نے عمر کا اکثر حصہ قبلہء عالم کی عمدہ خدمات اور بیرونی افواج کی سپہ داری میں بسر کیا تھا، اللہ تعالیٰ اس کی مغفرت کرے۔

بہرہ مند خاں کی وفات

25- جمادی الثانی کو بہرہ مند خان میر بخشی برادر زادۂ جعفر خاں داماد امیر الامرا نے فالج کے عارضہ میں وفات پائی۔ فرمان والا کے مطابق بادشاہزادہ محمد کام بخش امیر الامرا کو قید ماتم سے آزاد کرنے حضور مرحمت ظہور میں لائے۔ جہاں پناہ کے کلماتِ تسلّی نے اس کے دلِ مجروح پر

مرہم رکھا اور خلعت خاصہ اور سرپیچ مرصع مرحمت فرما کر ماتمی لباس اتروایا۔ بہرہ مند خان مرحوم ایک بڑا باوقار وحیادار اور غیرت مند امیر تھا۔ طبیعت پاکیزہ اور طینت دلنشیں پائی تھی۔

ذوالفقار خان بہادر نصرت جنگ بہرہ مند خان مرحوم کے بجائے بخشی مقرر ہوا۔

خدا بندہ خان چین قلیچ خاں کے بجائے بدستور سابق کرناٹک بیجاپور کی فوج داری پر بحال ہوا محمد یار خان ناظم دارالخلافت سے مراد آباد کی فوجداری پر گیا۔ چین قلیچ خان کے بجائے بدستور سابق کرناٹک بیجاپور کی فوجداری پر بحال ہوا سہ ہزار و پانصدی سہ ہزار سوار کا منصب اور نقارہ مرحمت ہوا۔

منعم خان سے چونکہ محمد امین خان کے پاس کمک پہنچانے میں غفلت ہوئی تھی اس لئے معتوب ہوا اور اس کے منصب میں دوصدی پنجاہ سوار کی کمی کر دی گئی اور فیل خانے کی خدمت سے ہٹا دیا گیا۔ اس کے بجائے حمید الدین خان بہادر اس خدمت پر مقرر ہوا، یہ امیر دو ہزار و پانصدی ہشت صد و پنجاہ سوار کا منصب دار تھا، پانصدی دوصد و پنجاہ سوار کے اضافہ سے سربلند ہوا۔

مئولف کا انشائے نظارت کی خدمت پر مامور ہونا

مولف کو باوجود اس کے کہ متعدد خدمتیں تفویض تھیں اور ضروری ومخفی احکام لکھنے پر مامور تھا، لیکن اب انشائے نظارت کی خدمت پر بھی مامور ہوا۔ مولف کے بجائے پسر مئولف حافظ محمد محسن وقائع نگار مقرر ہوا۔

زیب النساء کی وفات

دارالخلافۃ کے عرائض سے معلوم ہوا کہ نواب تقدس مآب زیب النساء بیگم نے اس دار فانی سے عالم جاودائی کو رحلت فرمائی۔ دختر نیک اختر کے دائمی مفارقت کے صدمے سے قلب مبارک پراندوہ والم کے بادل چھا گئے اور آنکھوں سے بے اختیار آنسو جاری ہوئے۔ لیکن حضرت نے صبر فرمایا اور سید امجد خان، شیخ عطاء اللہ اور حافظ خان کے نام خیرات وصدقات جاری کرنے اور مرحومہ کا روضہ تعمیر کرانے کے احکام جاری فرمائے ملکہء مرحومہ صاحبۃ الزمانی کے باغ سے ہزاری میں پیوند خاک کی گئیں۔

قلعہ سحر لنا سے بہادر گڑھ کو روانگی

25- محرم کو جہاں پناہ کی سواری فتح ونصرت کے ساتھ بہادر گڑھ کی جانب روانہ ہوئی۔
ظاہر ہے کہ جس خشک و ناہموار زمین کو اردوئے معلیٰ نے خشک موسم میں ایک مدّت میں طے کیا ہو تو مسلسل بارش کے زمانہ میں اس کے طے کرنے میں کتنے دن صرف ہوں گے، بار برداری کے جانوروں کا یہ حال تھا کہ اونٹ نے تو الی الابل کیف خلقت کی قسم کھائی تھی کہ اگر قیامت تک میری عمر وفا کرے اور اس وقت تک زندہ رہوں کہ سوئی کے ناکے سے نکل سکوں، مجھے عوج بن عنق کی قوت و قامت مل جائے، اور موسیٰ کے سے حضرت ہزاروں ڈنڈے میرے سر اور چہرہ پر ماریں تو بھی میں کبھی اس راستہ میں قدم نہ رکھوں گا۔
اگر چہ ہاتھی اپنے تن وتوش کے نشے میں مست و بیہوش لشکر کے اسباب وسامان کا بار گراں اٹھا کر چلا۔ لیکن زمانہ کی جھڑکیوں کے اتنے آنکس کھائے اور وہ ضربیں پڑیں کہ آخر کو گدھے کی طرح کیچڑ میں پھنس کر رہ گیا۔ جب یہ بار امانت آسمان سے بھی نہ اُٹھ سکا تو ظالم و جاہل انسان کے نام قرعہ پڑا، بیچارہ پر جو کچھ گزرنا تھی گزری اور جس طرح بن پڑی دنیائے لشکر کا تمام بوجھ مزدوروں نے سر پر اٹھایا، راحت و آسائش کے خوگر دولت مندوں نے بہ ہزار دقت و پریشانی اپنے آپ کو اس کُتل (گھاٹی، بلندزمین) کے نیچے پہنچایا، جہاں پہلا قیام تھا کارخانہ جات کے نہ آنے کی وجہ سے قبلہء عالم نے بھی توقف فرمایا، پھر حکم ہوا کہ تمام سامان و کارخانے قلعہ سحر لنا کی نگرانی میں دے دیئے جائیں۔

سات روز کے بعد آگے بڑھنے کے لئے کوچ کا نقارہ بجا۔ اس منزل میں جو نالہ پڑتا تھا اس نے حضرت کی سواری کو تو راستہ دے دیا لیکن دوسرے اشخاص کو عبور کرنے سے باز رکھا اس مقام پر ایک مدت تک قیام کرنا پڑا، جو ڈوبنا تھا ڈوب گیا، جس کی قسمت نے زور لگایا بچ گیا، جب دوسری منزل پر غمناک نقارہ کی آواز پہنچی اور یہاں سے لشکر آگے بڑھا تو پھر وہی نالہ سامنے آیا، عجب مکار وفریبی نالہ تھا کہ اس نے اپنی حیلہ گری سے پہلے منشی خانہ بادشاہی اور دوسرے پیش خانہ داروں کو گزر جانے دیا اس کے بعد تو ایسی بے ڈھب دوڑ لگائی کہ سب کو عاجز کر دیا۔ اصحاب الفیل (3) نے تو ہاتھیوں کی بدولت ہزار منت وسماجت سے اپنا مسروقہ مال واپس لے لیا اور دوسرے اشخاص

کفِ افسوس ملتے رہ گئے۔

قبلہ عالم کا ملکہ پور تشریف لانا

آخر کار ایک کوس کے تفاوت سے قبلہء عالم بائیں جانب کا راستہ اختیار کر کے ملکا پور تشریف لائے، اس منزل میں تو نالہ نے ایسی کجروی سے راستہ روکا کہ کسی کے نالے پر اس کو رحم نہ آیا، رات دن میں کسی وقت اس کا زور نہ ٹوٹتا تھا، اس قیامت خیز ہنگامے میں غلّہ ختم ہو چکا تھا، گھاس اور ایندھن ناپید تھا۔ بارش کے تیر بے نواؤں کی جانوں میں چھدر رہے تھے۔ بادِ صرصر کے جھونکے انسانوں اور چوپایوں کے قالب تہی کیے دیتے تھے، خلائق اپنا اثاث البیت سب ختم کر کے فراغت کے ساتھ وقت گذار رہی تھی اور اپنی سخت جانی پر سخت حیران تھی۔

ایک دن مظفر نام جلوئے خاص کے ایک منصب دار نے سواری کے وقت مجریٰ کیا، حضرت دولت خانہ اقدس میں تشریف لائے اور حمید الدین خان بہادر کو طلب فرمایا، دلا رام نام ایک قدیم الخدمت پرستار نے اپنی بیٹی کو اس شخص کے نکاح میں دے دیا۔

حمید الدین خان بہادر حاضر ہوا تو ارشاد فرمایا کہ تم یہ شعر ؎

دلا رامے کہ داری دل در و بند
دگر چشم از ہمہ عالم فرو بند

اور یہ مصرعہ ؎

یگانہ شوی گر یگانہ شوی

جلی قلم سے لکھوا کے ایک پتھر پر کندہ کرا کے لے آؤ۔ خان موصوف نے چند روز میں پتھر حضور میں حاضر کیا، ارشاد ہوا کہ اسے مظفر کے حوالے کر دو کہ دار الخلافہ پہنچ کر دلا رام مرحومہ کی قبر پر نصب کر دے، پھر پانچ سو روپیہ انعام کا اسے مرحمت ہوا اور دار الخلافہ کے متصدیوں (پیش کاروں) کے نام حکم جاری ہو گیا کہ صوبے کے خزانے سے اس کی (مظفر کی) ایک سال کی تنخواہ ادا کر دیں، اس واقعے کے دو سال گزرنے کے بعد جب مظفر رکاب سعادت میں حاضر ہوا تو تمام و کمال تنخواہ اور پنجاہی اضافہ پا کر شاد ہوا۔

19۔ صفر کو قبلہء عالم نالے سے گزر کر ایک کوس کے فاصلے پر قیام فرما ہوئے، یہاں میدان

اورخیموں کی اس قدر تنگی تھی کہ حضرت کوحجرۂ عدالت میں بیٹھنے کی جگہ ملی، دیگراشخاص کواپنے خیموں میں کھڑے ہونے کی جگہ بھی نہ تھی، حضرت کی بے مثل بردباری اور حوصلہ کی وسعت دیکھئے کہ اکثر زبانِ مبارک سے فرمایا کرتے تھے، تھوڑا پانی برس جاتا ہے، کچھ ہوا چل جاتی ہے لوگ کیوں بدحواس ہوئے جاتے ہیں، اورآیت والنبلونکم بشیءٍ من الخوف والجوع و نقص من الاموال والانفس والثمرات و بشّر الصابرین الذّین اذا اصابتهم مصیبة قالو انا للّٰہِ و انا اِلیه راجعون(4) پڑھ کرتسلی دیتے تھے، خداخدا کرکےاس منزل میں ؎

سحر چوں خسرو خاور مسلم بر کوہساراں زد

بدستِ مرحمت یارب در امیدواراں زد

آفتاب عالمِ تاب نے اپناپرانوار چہرہ دکھایا۔تمام کائنات کی افسردگی تازگی سے بدل گئی، نیم جانوں کی جان میں جان آئی۔سب خوش خوش زبانِ حال سے کہہ رہے تھے۔ ؎

دریاب کہ صبح عیش رخ بنود است

خورشید در بذل نور بکشود است

بنگر بسپیدہ دم کہ پیشانی صبح

در سجدۂ خورشید غبار آلود است

بارہویں ربیع الاوّل تک شاہی لشکر چودہ کوس مسافت ایک ماہ سترہ یوم میں طے کر کے قلعہ نبی شاہ درک تک پہنچا اس زمانہ میں آفتاب نورافشانی کرنے لگا اور روزی طلب کرنے والے ہاتھ پاؤں چلانے لگے، حرص وہوس کے ہنگامے گرم ہوئے، دلوں کی افسردگی رخصت ہوئی، بوجھ اٹھانے والے مزدور ہرچہارطرف سے آئے اور لشکروالوں کے سروگردن کے بوجھ خود اٹھائے۔ ؎

نفست اژدہا است ایں کے مردہ است

از غم بے آلتی افسردہ است

جولوگ پیچھے رہ گئے تھے وہ بیچارے نہایت تباہ حال آہستہ آہستہ آرہے تھے اور آپس میں کہتے تھے۔ ؎

چوں سایہ ہمرہیم بہ ہر سورداں شوی　　شاید کہ رفتہ رفتہ بما مہرباں شوی

دریائے کشنا کی طغیانی

15- ماہ مذکور کو برگاؤں کی سرزمین فرودگاہ قرار پائی، یہاں ایک ماہ بیس روز قیام فرما کر 24- ماہ ربیع الآخر کو بہادرگڑھ کی جانب کوچ فرمایا گیا۔ اگرچہ بارش کا سلسلہ ختم نہیں ہوا تھا، اور دریائے کشنا کی طغیانی کی خبریں آ رہی تھیں مگر موانع بادشاہی عزم کے مقابلہ میں کچھ نہ تھے، دریا کی طغیانی اور طوفان سیلاب کی کوئی حد نہ تھی، حکم والا کے مطابق لشکر نے کشتیوں پر دریا کو عبور کرنا شروع کیا۔ ؎

کشتی نہ کہ دوزخ فردہ

یک تابوت و ہزار مردہ

بے شمار و بے حساب فوج بحالِ خراب دس روز میں تقریباً نصف دریا کے پار گئی، قبلہء عالم نے دریا کے دوسرے کنارے پر جانے کا قصد فرمایا اور کشتی پر سوار ہو کر چلے تو دریا کا جوش و خروش بیحد بڑھ گیا، اسی لئے بیس روز اور اسی کنارے پر توقف فرمایا۔ یہاں تک کہ تمام لشکر بادشاہِ بحر و بر کے توجہات سے صحیح وسلامت دریا کو عبور کر گیا۔ ؎

چہ باک از موج بحر آں را کہ باشد نوح کشتیباں

قبلہء عالم کا بہادرگڑھ میں خیر مقدم اور فرمان

اس مقام سے کوچ ہوا اور ملک کے مختلف حصوں سے گزرتے ہوئے اسعد نگر تک پہنچے چند روز اسی مقام میں بسر کرنے کے بعد خطہء بہادرگڑھ کو نزولِ اجلال نے رونق بخشی، حضرت نے جریبی مسافت کے حساب سے یہ چار کوس کامل منزل طے فرمایا اور ابتدا سے انتہا تک دوطرفہ غازی الدین بہادر فیروز جنگ کے شان دار لشکر کا منظر ملاحظہ فرمایا خان موصوف نے فرودگاہ کو اسلام پوری کی بنگاہ سے اس مقام تک بڑے اہتمام و انتظام کے ساتھ تمام راستہ آراستہ کیا تھا اور عظیم الشان امراء کی حیثیت سے زیادہ تیاری کی تھی، اور سرداران سپاہ کے مقدور سے بڑھ کر توپ خانہ رکھا تھا، امیر ممدوح نے ہر جنس کی پیش کش بکثرت فراہم کر کے ارسال کی تھی۔ ان سب میں ایک نیمچہ کو شرف قبول عطا ہوا، غازی بچہ اس کا نام رکھا گیا اکثر توپ خانہ بحق سرکار والا ضبط ہو گیا اور فرمان نافذ ہوا کہ امراء اس سے زیادہ توپ خانہ نہ رکھا کریں۔

دستخط خاص سے جو فقرہ ثبت فرمایا تھا اور جس کی بنا پر شاہزادہ بیدار بخت کو اطلاع دی گئی تھی اس کا ترجمہ یہاں درج کیا جاتا ہے۔

خان فیروز جنگ نے جو ہفت ہزاری امیر ہے اپنے قیام گاہ سے فرودگاہ کا جو انتظام کیا ہے اور توپ، گجنال، شترنال، کھوڑنال، اور تمام ضروری بلکہ غیر ضروری چیزیں اس سامان کے علاوہ جو سرکار سے اسے تفویض ہے اپنے ساتھ رکھی ہیں۔ تم اگرچہ اس سے دو چند رقم پاتے ہو لیکن روپیہ ضائع کرتے اور بے موقع صرف کرتے ہو۔

انچہ در کار بود ساختنش خود سازی است

اند کے ماند و خواجہ عزہ ہنوز

عمر مردم ہمہ در فکر شکم می گزرد   ہیچ کس نیست کہ در فکر دِل خود باشد

تسخیر قلعہ کندانہ

24- رجب 46 جلوس کو تسخیر قلعہ کندانہ کے لئے لشکر ظفر پیکر نے قدم بڑھائے۔

18- شعبان کو سرزمین قلعہ میں حضرت نے نزولِ اجلال فرمایا۔

حوالہ جات

- حق آیا اور باطل بھاگا۔
- اس خدا کا شکر واجب ہے جس نے ہمارے لئے یہ مسخر کیا۔

ہاتھی والے۔ ایک اور تعریض کا پہلو نکلتا ہے یعنی بدانجام ظالم و دولت مند۔

بے شک ہم تم کو کچھ خوف، بھوک اور جان و مال و منافع کے نقصان سے آزمائیں گے۔

اے محمدؐ، (تم) ان صبر کرنے والوں کو خوشخبری پہنچاؤ جن پر جب مصیبت آتی ہے تو کہتے ہیں کہ ہم اللہ ہی کے لئے ہیں اور اسی کی طرف رجوع ہوں گے۔

☆☆☆☆☆

جلوس عالمگیری کا سینتالیسواں سال

1114ھ/1704ء

رمضان المبارک کا چاند خدا کے دین داروں بندوں کے لئے مژدۂ برکت لایا، دنیا خیر و ثواب اور غیبی برکات سے معمور ہوئی، قبلہء عالم نے زیادہ اہتمام کے ساتھ تمام ماہ بذل واحسان اور خیرات وصدقات میں گزار دیا امیدوارانِ عنایت میں سے ہر ایک کو حسب رتبہ ومقام انعام و عطیات سے مستفید فرمایا۔

شاہزادہ محمد عظیم ناظم صوبہ بہار

شاہزادہ محمد عظیم شمشیر خان کے بجائے علاوہ سابقہ خدمات کے صوبہ بہار کے ناظم بھی مقرر ہوئے، شمشیر خان معظم آباد اودھ کی صوبہ داری پر مفتخر ہوا۔ نجابت خان ناظم صوبہ برہان پور وفوج دار بکلانہ جس کا منصب دو ہزاری ہزار و پانصد سوار تھا، شیو سنگھ قلعدار راہری جو ہزاری ہزار سوار کا امیر تھا، اور سرانداز خان نائب صوبہ برار متعلق خاں فیروز جنگ جو ہزار و پانصدی پانصد سوار تھا ان میں سے ہر ایک کو پانصدی اضافہ بلاشرط مرحمت ہوا۔

شاہزادہ بیدار بخت

قاسم خان کے بجائے محتشم خان نلدرگ کا قلعہ دار مقرر ہوا۔ شاہزادہ بیدار بخت بہادر ناظم صوبہ خجستہ بنیاد خاندیس کے صاحب صوبہ مقرر ہوئے۔ پانزدہ ہزاری ودہ ہزار سوار اصل منصب تھا اب دو ہزار سوار کے اضافہ سے ممتاز ہوئے۔

خان نصرت جنگ کو مقہوروں کی تنبیہ کے لئے برہان پور کی جانب روانہ فرمایا گیا اس امیر کو

تکیہ مرصع اور چار زنجیر فیل بطور انعام عطا ہوئے۔

سلطان محی السنۃ پسر بادشاہزادہ محمد کام بخش ہفت ہزاری دو ہزار سوار کا منصب اور علم و نقارہ پا کر اپنے احباب کی مسرت افزائی کا باعث ہوئے شاہزادۂ محمد معزالدین صوبہ دار ملتان وٹھٹھہ کے پاس فرمان وخلعت جمدھر مرصع بختیار مفسد کے استیصال کے صلہ میں ارسال ہوا اور تحسین و آفرین فرمائی گئی۔ یہ دوازدہ ہزاری ہشت ہزار سوار کا منصب رکھتے تھے دو ہزار سوار کے اضافہ اور دس لاکھ دام کے انعام سے سرفراز ہوئے۔

چین قلیچ خان بہادر کو حکم نظامت صوبہ بیجاپور اور عطیہ سرپیچ واسپ اور اُن کے فرزند کو ہاتھی اور گھوڑا بطور انعام مرحمت ہوئے۔ بادشاہزادہ محمد کام بخش کو سرپیچ مرصع اور خلعت عطا فرما کر حکم ہوا کہ نواب قدسیہ زینت النساء بیگم کو اسلام پوری سے بہادر گڑھ لے آئیں۔ صدر الصدور محمد امین خان ان کے ہم رکاب مقرر ہوئے۔

فضائل خاں کی وفات

6- ذیقعدہ کو فضائل خان گوشہ نشین پسر وزیر خان میر حاجی میر منشی بیوتات و نائب خانساماں نے وفات پائی، یہ شخص اپنے زمانہ کا بڑا فاضل و کامل شخص تھا۔ وہ اپنے متعلق کہا کرتا تھا۔ ''مرد حاصر ہے۔ کام کہاں ہے۔'' اور حضرت اس کی نسبت فرمایا کرتے تھے اس نے نیابت خانسامانی اس طرح انجام دی گویا گھر کو روشن کر دیا۔

خان مرحوم کا بیٹا عبدالرحیم باپ کے انتقال کے بعد آستاں بوسی کے لئے حاضر ہوا تو بیوتاتی کی خدمت، خانی کا خطاب اور اضافہ مرحمت فرما کر اس کی عزت افزائی فرمائی گئی اور زبان گوہر فشاں سے فرمایا کہ ''فاضل خان علاء الملک اور فاضل خان برہان الدین کے حقوق درگاہِ معلیٰ پر بہت ہیں، میں اس خانہ زاد کو نوازش و تربیت کی عزت بخشتا ہوں۔'' درحقیقت اس میں بھی قابلیت و استعداد موجود تھی، لیکن افسوس کہ عین جوانی میں چندروز کے بعد یہ بھی راہی عدم ہوا۔

اب چونکہ اس خاندان میں ضیاء الدین برادر زادہ و داماد فاضل خان برہان الدین کے سوا کوئی نہ رہا تھا اس لئے قبلہء عالم نے ضیاء الدین کو چنیا پٹن کی دیوانی سے حضور پُرنور میں طلب فرمایا اور منصب کے اضافے، خانی کے خطاب اور بیوتات کی خدمت سے سرفرازی عطا کی۔

فتح اللہ خاں کا کابل میں تقرر

قلعوں کی تسخیر اور دشمنوں کے استیصال میں فتح اللہ خان بہادر کی کارگزاریاں ایسی نہیں ہیں کہ اُنہیں دوبارہ بیان کرنے کی ضرورت ہو۔ خان موصوف کابل پر تعیناتی کا بہت دل دادہ تھا اور اکثر اس کے لئے التماس کر چکا تھا۔ 23- محرم سنہ رواں کو اس کی استدعا منظور ہوئی، پہلے دو ہزار و پانصدی ہزار سوار کا امیر تھا۔ پانصدی اضافہ پا کر مسرور و شاد کام کابل کی طرف روانہ ہوا۔

محمد قلی کو ولایت سے آتے ہی ہزار و صد سوار، و خطاب خانی اور خلعت اور دو ہزار روپے عطا ہوئے، خواجہ محمد جس کا خطاب امانت خان تھا سنگمیز کی فوج داری کے علاوہ بیضاپور کا بھی فوج دار ہوا اور ہاتھی کے عطیہ سے ہم چشموں میں ممتاز ہوا۔

عبدالخالق عرب امام حضور کی بیوی کو پانچ اشیاء جواہر کی مرحمت ہوئیں، ارادت خان قلعہ دار گلبرگہ ہزاری ہفت صد سوار تھا سی صد سوار کے اضافہ سے ممتاز ہوا۔ بخشی الملک روح اللہ خان کو سنگِ یشب کی دوات مرحمت ہوئی۔

ضیاء اللہ پسر عنایت اللہ خان کو اکبر آباد کی دیوانی مرحمت ہوئی، بخشی الملک مرزا صدرالدین محمد خان، ہاتھی گھوڑا اور خلعت کے عطیہ سے سرفراز ہو کر بنگاہ بہادر گڑھ کی حفاظت کے لئے روانہ فرمایا گیا۔ دو ہزار و پانصدی ہشت صد سوار کا امیر تھا۔ اب پانصدی دو صد و پنجاہ سوار کے اضافہ سے مستفید ہوا۔

راجہ ساہو

راجہ ساہو پسر سنبھاجی کو اربسی نگین یاقوت پہنچی طلائی مرصع الماس پانچ انگوٹھیاں مرصع، اور گھوڑا معہ ساز طلا عطا ہوا۔ فتح دولت قول (عہدہ) راجہ ساہو کو حکم کے مطابق بادشاہزادہ محمد کام بخش کے پاس لے گیا بادشاہزادے نے بھی خلعت داربسی عطا کیا پھر حسبِ فرمانِ اقدس داخلی راجہ ساہو کا خیمہ بادشاہزادے کی دولت گاہ کے قریب نصب کیا گیا۔

حمیدالدین خان بہادر داروغہ، دیوان خاص نے چوبی بنگلہ دیوان مظالم میں نشست کے قابل پیش کش گزارنا۔ باظہار خوشنودی اُس کے سہ ہزاری و ہفت صد سوار کے منصب میں

پانصدی سی صد سوار کا اضافہ منظور فرمایا گیا۔

میر خان ابن امیر خان متوفی بہرہ مند خان کی لڑکی سے شادی کرنے کے لئے خجستہ بنیاد گیا ہوا تھا۔ میر خان نے بارگاہِ اقدس میں حاضر ہو کر مرصع قیمتی اشیاء نذر گزاریں اور خلعت سے سرفراز ہوا۔

مدن سنگھ

مدن سنگھ برادر راجہ ساہو نے حسب الحکم بنگاہ سے حاضر ہو کر آستاں بوسی کی عزت سے پیشانی روشن کی، بادشاہزادہ عالی جاہ احمد آباد کی صوبہ داری کے ساتھ دار الخیر اجمیر کے بھی صوبہ دار مقرر ہوئے۔ چہل ہزاری سی ہزار سوار منصب پاتے تھے، دس ہزار کا اضافہ پا کر مسرور و شاداں ہوئے۔

اودے سنگھ قلعہ دار سحر لنا سہ ہزاری ہزار و دو صد سوار کا امیر تھا اسے اضافہء مشروط و بلا شرط پانصدی و سی صد سوار عطا ہوا۔ سیادت خان ابن سیادت خان اوغلان دو ہزاری دو صد سوار کا امیر تھا۔ اس کا پانصدی و پانصد سوار اضافہ مقرر ہوا۔

غالب خان پسر رستم خان شرزہ بیجاپوری سہ ہزار و پانصدی سہ ہزار سوار کا منصب دار تھا اسے پانصدی پانصد سوار اضافہ مرحمت ہوا، الہ داد خان خویشگی، ورحمٰن داد خان کے بجائے سندلہ کی فوجداری پر مقرر ہوا، ہزاری پانصد سوار کا منصب دار تھا پانصدی پانصد سوار کا اضافہ ہوا۔

چین قلیچ خان بہادر صوبہ دار بیجاپور تلکوکن عادل خانی اور اعظم نگر بلگاؤں کی فوجداری اور سانپ گاؤں کی تھانہ داری پر سیف خان کی بجائے مامور ہوئے۔ چار ہزاری و سہ ہزار سوار کے امیر تھے، ہزار سوار اضافہ اور ایک کرور دام انعام عطا ہوا۔ نیاز خان خان مذکور کا نائب مقرر ہوا۔ پانصدی و سہ صد سوار کا امیر تھا پانصد سوار کا اضافہ عطا ہوا۔ مقرب الخدمت خانہ زاد خان لفظ میر کے اضافہ سے صدر نشین امراء کے زمرہ میں شامل ہو گیا۔

تسخیر کندانہ اور دوسری مہمات

چونکہ مئولف اس سال کے بعض مقدمات درج کر کے فارغ ہو چکا ہے، اس لئے اب تسخیر

کندانہ اور دوسری مہمات کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔

فرمانِ والا صادر ہوا کہ قلعہ گیر و دشمن شکن بہادر، شجاعت آثار تربیت خان میر آتش کی سرکردگی میں پہاڑ پر جائیں اور مقہوروں کو آتشِ قہر و غضب سے جلائیں یا سطوت و شکوہ کے دروں سے مار کر ہنکا دیں۔ خان موصوف نے دشمن سوز توپیں ایک ایسے پشتہ کی بلندی پر چڑھا دیں جو برجِ حصار کے مقابل تھا، اور چند یوم بارش کر کے کالانعام بل ہم اضل (چوپائے ہیں بلکہ ان سے بھی زیادہ گمراہ) اس گروہ کو مار کر ان کے مسکن سے نکال دیا۔ 2- ذی الحجہ کو یہ بلند و بالا قلعہ معہ دوسرے قلعوں کے مسخر ہو گیا اور بخشندہ بخش کے نام سے موسوم ہوا۔

حقیقت میں یہ قلعہ اس قدر مضبوط تھا کہ اگر خدا نے بخشندہ توفیق نہ دیتا کسی کی کوشش سے اس میں کامیابی نہ ہو سکتی تھی۔

محی آباد میں قیام

اب چونکہ موسم برسات آ گیا تھا، اور بے شمار مقامات سے عبور کرنا دشوار تھا اس لئے اس خیال سے کہ ہمت مبارک قلعہ راج گڑھ کی تسخیر کا عزم فرما چکی ہے، بارش کا موسم محی آباد پونا میں طے کرنا طے پایا تا کہ منزلِ مقصود تک آسانی سے پہنچ سکیں، چنانچہ اٹھارہویں ذی الحجہ کو اسی مقام کی طرف مراجعت فرمائی، اور 25- ذی الحجہ کو محی آباد میں بارگاہِ اقبال نصب ہو گئی۔

اس موقع پر قبلہء عالم کی خانہ زاد نوازی و پاس مراسم فرماں روائی اور قدر دانی کا قدرے حال ہدیہء ناظرین کیا جاتا ہے۔ واضح ہو کہ جب حضرت کی بارگاہِ عالی اور تمام امراء و عساکر کے خیمے نصب ہونے لگے تو اتفاق سے امیر الامراء کا دائرہ ایک نیچے مقام پر اور عنایت اللہ خان ناظم الامور خالصہ و تن کا خیمہ ایک بلند مقام پر نصب ہوا چند روز کے بعد جب خاں موصوف نے محل سرا کے سراپردوں کی جگہ احاطہ بھی بنا لیا تو امیر الامراء کے خواجہ سرا بسنت نے کہا کہ "تم اس جگہ سے اٹھ جاؤ کیونکہ یہاں نواب کا خیمہ نصب ہوگا۔" خان نے کہا کہ بہتر ہے میں یہ مقام خالی کر دوں گا لیکن جب تک ایسی ہی کوئی دوسری جگہ جو قیام کے لئے ضروری ہے نہ دستیاب ہو جائے، اس وقت تک مہلت ملنی ضروری ہے خواجہ سرا نے ذرا تیز لہجہ میں جواب دیا اور مجبوراً خان نے وہیں کسی دوسری جگہ قریب میں خیمہ منتقل کر لیا، اور امیر الامراء کے خیمے اس جگہ نصب ہو گئے، قبلہء عالم کو یہ

واقعہ کچہری دیوانی کے مخلص واقعہ نویسوں کی عرضداشت سے معلوم ہوا۔ اسی وقت حمید الدین خان بہادر کو حکم ہوا کہ امیر الامراء کے پاس جا کر کہو کہ مناسب یہ ہے کہ تم اپنی قدیم جگہ یا کسی اور جگہ خیمہ نصب کرو جو شخص یہاں پیشتر مقیم تھا وہی اس مقام پر اپنا خیمہ نصب کرے امیر الامراء نے اس امر کو قبول کرنے میں تامل کیا۔ خان بہادر وہاں سے اُٹھ کر از راہ خلوص عنایت اللہ خان کے پاس پہنچا اور سرگذشت بیان کر کے کہا کہ بہتر ہے کہ تم امیر الامراء کے پاس جاؤ اور کہو کہ مجھ کو دوسرا مقام مل گیا ہے۔ اب میری خوشی یہ ہے کہ آپ مکان تبدیل نہ کریں۔

عنایت اللہ خان نے کہا آپ جہاں پناہ کے حکم سے امیر الامراء کے پاس گئے تھے میں بلا حکم کیونکر جرأت کر سکتا ہوں۔ خان بہادر نے یہ تمام واقعات حضرت کی خدمت میں گذارش کئے۔ دوسرے دن جب دیوان کے وقت امیر الامرا حضور میں تھا تو اہتمام خان قول کو حکم ہوا کہ امیر الامراء کو عنایت اللہ خان کے یہاں لیجائے تا کہ جو واقعہ ہو گیا ہے، اس کی معذرت کر لیں۔ اب اسد خان امیر الامراء کی کیا مجال تھی کہ فرمانِ مبارک کے خلاف کرتے ''بسر و چشم'' کہتے ہوئے تعمیل کو باہر نکل آئے۔ امیر خان نے مؤلف کو یہ پیغام عنایت اللہ خان تک پہنچانے کے لئے بھیجا کہ ایسا حکم صادر ہوا ہے مگر مناسب یہ ہے کہ تم جلد ایسی عرضداشت پیش کر دو کہ ان کا آ قا ملتوی ہو جائے۔ دوپہر کو مجھ کو عنایت اللہ خان کے گھر جانا تھا کہ اتفاق سے امیر الامراء بھی اسی وقت آ پہنچے اور مجھ کو کچھ کہنے کا موقع نہ ملا۔ اتفاق سے اس وقت عنایت اللہ خان حمام میں تھا۔ ابھی دیوان خانہ کا فرش تک درست نہ تھا، امیر الامراء وہیں آ کر بیٹھ گئے، یہ حال سن کر خان حمام سے جلد نکلا اور ملاقات کی، امیر الامراء نے اس کا ہاتھ پکڑا اور سوار ہو کر اسے اپنے گھر لے آئے، بیٹھتے ہی ایک تھان قیمتی کپڑے کا بطور تواضع، خان کو پیش کیا، اور اس وقت سے جب تک ساتھ رہا کبھی کسی قسم کی شکایت یا بے دماغی کا اظہار نہیں کیا، اور مہربانی و دل جوئی میں اضافہ ہی کرتا رہا۔

پروردگار تیرا لاکھ لاکھ شکر ہے کہ تو نے ایسے بندے بھی پیدا فرمائے ہیں جو ان پسندیدہ اطوار کے ساتھ عمر بسر کرتے ہیں۔

یہاں 6 ماہ اٹھارہ دن قیام رہا، مگر خشک سالی کی وجہ سے سخت قحط نمودار ہوا۔ غربا کی جان پر آ بنی اور ضعیف و ناتواں افراد نے آہ و زاری شروع کی، چند گیہوں اور چاول تمام غلہ بدشواری و دقّت دستیاب ہوتا تھا، شاہ گنج گداؤں اور فقیروں کی فریاد و فغاں کی وجہ سے درد و رنج سے معمور ہو

رہا تھا، لیکن باوجود اس مصیبت کے قبلۂ عالم کے عزم صمیم میں کسی طرح کا فرق نہ آیا۔

تسخیر راج گڑھ کے لئے شاہی لشکر کا کوچ

اس قلعہ سے چار کوس پر ایک نہایت بلند گھاٹی ہے جو بلندی میں آسمان سے باتیں کرتی ہے اور نشیب میں تحت الثریٰ کی مدمقابل ہے، ہر چند کارگزار خدام دو مہینہ سے نشیب و فراز دور کرنے میں مصروف تھے مگر اہلِ زمین کی آسمان تک اور اہلِ آسمان کی زمین تک رسائی کیوں کر ممکن ہے؟ سخت دشواری کے بعد سات روز کے اندر لشکر ظفر پیکر اس مرحلہ کو عبور کر سکا بعد از اں ایک منزل اور طے ہوئی اور ہلال شعبان کے نمودار ہونے کے بعد اسی روز قلعہ کے نیچے کا میدان فرودگاہ قرار پایا۔

قلعہ راج گڑھ

قلعہ راج گڑھ نہایت زبردست اور بلند پہاڑی قلعہ ہے، جس کی مضبوطی اور سنگینی کی جس قدر تعریف کی جائے، کم ہے قلعہ کا دور تقریباً بارہ کوس اور اس کی بلندی اندازہ و قیاس سے باہر ہے، اس کے دشوار گزار خاردار اور ہیبت ناک غاروں میں ہوا کے سوا نہ کسی کا گزر ہے، اور نہ پانی کے سوا کسی کی رسائی ہے۔ زمانہ سلف میں عادل خانی حکام اس پر متصرف تھے، سیوا جی نے اپنے غلبہ کے بعد اس قلعہ کے بعد اس قلعہ کے اردگرد بیرونی جانب تین مضبوط قلعے اور بنا دیئے جو اس سے نیچے تھے۔ سہیلی و پدمادت بالا کن کی طرف واقع ہیں، اور سہ جومی تلکوکن کی جانب۔

4۔ شعبان کو فرمان مبارک شرف صدور لایا کہ حمید الدین خان بہادر کے اہتمام، اور تربیت خان میر آتش کی سربراہی میں لشکر ظفر پیکر دشمنوں کے استیصال کے لئے روانہ ہو۔ ہر دو ہوشمند و بہادر مخلص قلعہ پدمادت کی طرف سے دو مضبوط دیواریں بنا کر اس مقام پر پہنچ گئے جو قلعہ کی کھڑکی سے پشتہ کے آخر تک زاویہء مثلث کی صورت میں واقع ہے۔ زاویہ مثلث کو ہندی میں سونده کہتے ہیں، اس کے دونوں ضلعوں کے نیچے راستہ ہے، اور بائیں جانب اتنے غار ہیں کہ پیادہ چلنا محال ہے۔ جس جگہ دیواریں مل کر زاویہء مثلث بناتی ہیں وہاں ان امیروں نے ایک نہایت مستحکم برج بنایا اور پشتہ کی پشت پر اس کے محاذ میں قیام کر کے اسباب جنگ اور قلعہ

گیری کے سامان فراہم کئے۔

چونکہ برج کا کرہ پورے تیس گز بلند ہے اس لئے پہاڑ کی بلندی پر اس کے مقابل ایک دمدمہ اور باندھا اور سنگ چین تک پہنچایا۔ اس مدت میں محصوروں نے ہر چند دمدمے برپا کئے مگر کسی کا کچھ نہ بگاڑ سکے خانہ برانداز توپوں نے جو کئی طرف برج اور دیواریں گرانے کے لئے نصب کی تھیں اکثر جگہ قلعہ کی مضبوط بنیادیں ہلا دیں۔

☆☆☆☆☆

جلوس عالمگیری کا اڑتالیسواں سال

1115ھ/1705ء

رمضان مبارک کا مہینہ آیا اور اہلِ عالم کی آرزوئیں برآئیں۔

ہدایت اللہ خان پسر عنایت اللہ خان کی شادی محمد افضل پسر فیض اللہ خان مرحوم کی لڑکی سے مقرر ہوئی۔ نوشہ کو خلعت و گھوڑا عطا ہوا۔ آغر خان کے پوتے شمشیر بیگ کی شادی راما کی بیٹی سے ہوئی، تین جڑاؤ انگوٹھیاں اور خلعت اس کو مرحمت ہوا۔

تقی خان نبیرۂ بہرہ مند خان، شائستہ خان کی لڑکی سے بیاہا گیا، اسے پانچ ہزار کا زیور عطا ہوا۔ شائستہ خان نوازش خان پسر اسلام خان رومی کی جگہ ماندو کی فوج داری اور قلعہ داری پر مقرر ہوا۔ میر احمد خان دیوان سرکار شاہزادۂ بیدار بخت بہادر خاندیس کا نائب صوبہ دار بنایا گیا۔

رستم خان شرزہ کی رہائی

رستم خان شرزہ بیجاپوری جو صوبہ برار میں خان فیروز جنگ کی طرف سے نائب صوبہ تھا نیما کے مقابلے میں قید ہو گیا تھا خان مذکور رہا ہو کر فیروز جنگ بہادر کی خدمت میں حاضر ہوا اس کے منصب ہزاری ہفت ہزار سوار میں ہزار سوار کی کمی کا حکم ہوا۔

راجہ نیک نام

بادشاہزادہ سلاطین اور امرائے عظام مبارکباد عید الفطر کی تسلیمات عرض کر کے سربلند ہوئے، راجہ نیک نام کی شادی راما کی ایک بیٹی سے مقرر ہوئی اور اس کو خلعت عنایت ہوا۔ پدر جی تھانہ دار بودہ پانچگاؤں سیوا جی کا چچازاد بھائی دو ہزارو پانصدی، ہزارو پانصد سوار کا امیر تھا پانصدی

اضافہ سے ہمچشموں میں ممتاز ہوا۔

سرفراز خان کسی تقصیر کی بنا پر منصب سے برطرف ہو گیا تھا، بادشاہزادہ محمد کام بخش کے التماس سے شش ہزاری و پنج ہزار سوار کے منصب پر بحال فرمایا گیا، سیف خان ابن سیف خان فقیر اللہ معزول قلعہ دار بلگاؤں، چین قلیچ خان صوبہ دار بیجاپور کے نائب مقرر ہوئے۔

مخلص خان جو پیشتر معتقد خان مشہور تھا، اکبر آباد کی قلعہ داری پر مامور ہوا، خان فیروز جنگ کو نیما مفسد کی سرکوبی کے صلہ میں سپہ سالاری کا خطاب، کرور دام انعام اور دو ہزار سواروں کا اضافہ مرحمت ہوا، اب خان موصوف کا منصب اصل و اضافہ کے ساتھ ہفت ہزاری دہ ہزار سوار قرار پایا۔

محمد امین خان بہادر سہ ہزاری و ہزار سوار کا امیر تھا پانصدی دوصد سوار کے اضافہ سے سرفراز ہوا۔ دلیر خان متعینہ فوج خان فیروز جنگ ہفت ہزاری ہفت ہزار سوار کو پانصد سوار کا اضافہ مرحمت ہوا۔ سپہدار خان ناظم الہ آباد چار ہزاری سہ ہزار سوار کو مہابت باشندہ جون پور کی تنبیہ کے صلہ میں پانصد سوار کا اضافہ مرحمت ہوا۔

انعامات وعطیات

حامد خان بہادر خان فیروز جنگ دو ہزار پانصدی ہزار و پانصد سوار اصل کو پانصدی دوصد سوار کا اضافہ عطا ہوا۔ راجہ اندر سنگھ سہ ہزاری دو ہزار سوار تھا اسے بھی اضافہ منصب سے عزت بخشی گئی، رحیم الدین خان بہادر برادر خان فیروز جنگ ہزاری دوصد و پنجاہ سوار کا منصب دار تھا پانصدی صد سوار کا اضافہ مرحمت ہوا۔

سید حسین سجادہ نشین قدرۃ العرفا میر سید محمد گیسو دراز رحمتہ اللہ علیہ کو ایک ہاتھی اور دس ہزار روپیہ نقد عطا ہوئے، محمد امین خان بہادر کو بہادر گڑھ کی بنگاہ کی حفاظت کے لئے روانگی کی اجازت مرحمت ہوئی اور امیر کو خنجر مرصع اور گھوڑا معہ ساز طلا بطور اعزاز مرحمت ہوا۔

خدمت گار خان خواجہ ناظر دولت سرا نے بنگاہ میں عارضہ فالج میں ایک مدت تک مبتلا رہ کر حال میں وفات پائی۔ یہ شخص شاہنواز خانی اور حضرت کا قدیم الخدمت نیک نیت و مبارک ہمت جہلیزی تھا۔

رحمت خان پسر امیر خان مرحوم ہزاری نے دوصد و پنجاہ سوار اضافہ حاصل کیا۔ کامگار خان معزول ناظم صوبہ ادویسہ نے آستانہ بوسی کی سعادت سے پیشانی روشن کی۔

حمید الدین خان بہادر کو قدوۂ اصفا میاں عبداللطیف قدس سرہ کی ٹوپی بطور تبرک عنایت ہوئی۔ تربیت خان کو خنجر مرحمت ہوا، اور دشمن کی تنبیہہ کے لئے دریائے کھور کی جانب روانگی کی اجازت عطا ہوئی۔

منعم خان جو محمد اسلم خان کے بجائے سرکار بادشاہی کا دیوان ہو گیا تھا، اب خان موصوف کی جگہ صوبہ کابل کا دیوان مقرر ہوا، اور محمد اسلم خان سید میرک خان کے تغیر کی وجہ دارالسلطنت لاہور کا دیوان ہوا۔

بادشاہزادہ کام بخش کے منصب کی بحالی

بادشاہزادہ محمد کام بخش ہشت ہزاری دہ ہزار سوار کے منصب پر بحال ہو گئے تھے، منصب میں پنج ہزار سوار کی کمی تھی، اب اس کی بحالی کا بھی حکم صادر ہوا۔

علی نقی نواسہء شاہ عباس

علی نقی شاہ نواسہء شاہ عباس فرمان روائے ایران کی یاوری ء قسمت نے اس کو آستانہء اقدس کا راستہ دکھایا، بندر سورت کے خزانہ سے پانچ ہزار روپے خرچ راہ کے لئے مرحمت ہوئے، علی نقی بارگاہ میں حاضر ہوا، اور قبلہء عالم نے اس کو سہ ہزاری ہزار سوار کا منصب خلعت، اسپ و فیل اور جیغہ مرصع عطا فرما کر امتیاز بخشا۔

محمد محی الدین پسر سکندر خان بیجاپوری کی شادی سنبھا کی لڑکی سے قرار پائی سات ہزار روپیہ کا قیمتی زیور عطا ہوا۔ راجہ ساہو پسر سنبھا جی کا بیاہ بہادر جی کی بیٹی سے طے پایا۔ نوشہ کو کمر بند مرصع، سرپیچ مینا اور جیغہ مرصع قیمتی دس ہزار روپیہ مرحمت ہوا۔

عرضداشت مرسلہ شاہزادہ محمد عظیم ملاحظہء انور سے گذری جس سے معلوم ہوا کہ شاہزادہ کے محل میں لڑکی پیدا ہوئی۔ قاضی اکرام خان کو ہاتھی عنایت ہوا۔ تمام بندگانِ صوبہ جات دحضور کو بارانی خلعت مرحمت ہوئے، رستم، دل خان، صلابت خان کے بجائے کرناٹک و بیجاپور کا فوج دار

مقرر ہوا، خان مذکور ہزار و پانصدی ہزار سوار کا امیر تھا اور ایک کروڑ دام کا معانی دار تھا، پانصدی ہزار سوار کا اضافہ عطا ہوا۔

خواجہ زاہد ایلچی بلخ کو ملازمت کے دن سو فہر کی اشرفی اور سو روپیہ کا روپیہ مرحمت ہوا تھا۔ رخصت کے روز خلعت، خنجر مرصع اور پانچ ہزار روپیہ نقد عطا ہوئے۔

شاہزادہ بیدار بخت ناظم صوبہ مالوہ

صوبہ مالوہ کی نظامت کا فرمان اور خلعت شاہزادۂ بیدار بخت کے نام صادر ہوا، داؤد خان نائب نصرت جنگ مظفر خان کی بجائے بادشاہزادہ محمد کام بخش کی نیابت کی خدمت پر (حیدر آباد کی صوبہ داری میں) مقرر ہوا پنج ہزاری پنج ہزار سوار کا منصب دار تھا، ہزاری ہزار سوار کا اضافہ مرحمت ہوا۔

مرشد قلی خان ناظم صوبہ اڑیسہ و دیوان شاہزادہ محمد معظم کا اصل منصب ہزار و پانصدی ہزار سوار تھا، اس کو پانصدی یک ہزار سوار کا اضافہ عطا ہوا۔ حمید الدین خان بہادر اور تربیت خان جو غنیم کی تنبیہہ کے لئے گئے ہوئے تھے، حسب طلب حضور میں حاضر ہوئے۔

شہزادہ اکبر کی وفات

سرحد ایران کے مخبروں کی عرضداشت سے معلوم ہوا کہ بادشاہزادہ محمد اکبر نے جو طالع کی ناموافقت سے ناکام و آوارہ پھر رہے تھے وفات پائی۔ قبلۂ عالم نے زبان مبارک پر آیت انا لِلّٰہ و انا اِلیہ راجعون جاری فرمائی اور کہا، ''ہندوستان کا فتنۂ عظیم فرو ہو گیا۔''

نواب قدسیہ زینت النساء بیگم کو واقعہ کی اطلاع دی گئی، اور مرحوم کے بیٹے سلطان بلند اختر کو ماتمی خلعت عنایت ہوا اور تعزیت کے خلعت مرحوم کے فرزند اکبر نکوسیر اور رضیۃ النساء بیگم محل شاہزادہ رفیع القدر و زکیۃ النساء بیگم محل شاہزادہ خجستہ اختر یعنی مرحوم کی بیٹیوں کو اکبر آباد روانہ کیا گیا۔

تسخیر قلعہ راج گڑھ کے بقیہ حالات

اب بقیہ حالات تسخیر قلعہ راج گڑھ کے اس موقع پر حوالہ قلم کئے جاتے ہیں۔

گیارہویں شوال جاں باز بہادر، برج پر چڑھ کر دیوار کے اندر آئے اور دشمن کی مزاحمت کرنے والی جمعیت کو مار پکڑ کے قلعہ کے قید خانے میں بھگا دیا اور اپنی ثابت قدمی کا جھنڈا وہاں گاڑ دیا۔ قید خانے والے باوجودیکہ اس حالت میں اطاعت سے معذور تھے مگر توپ وتفنگ کے فیر اور بان اندازی وسنگ باری میں کمی نہ کرتے تھے، چونکہ کوئی پناہ نہ تھی اس لئے اکثر مجاہد شہید ہوئے۔

فرعون جی وہامان جی

جان ستانی وجاں بازی اور غلبہ وقوت کا یہ زور دیکھ کر ان باطل پرستوں کی ہمت ٹوٹ گئی، اور عجز والتجا کی راہ سے امان طلب کرنے کے لئے اپنے سردار فرعون جی وہامان جی کو بخشی الملک روح اللہ خان کی خدمت میں روانہ کیا۔ خان موصوف کی سفارش سے بادشاہ جان بخش جہاں ستان کا حکم صادر ہوا کہ تمام اہل قلعہ بغیر وردی واسلحہ کے نکل جائیں۔

21- ماہ شوال کو اہل قلعہ نشان بادشاہی لے گئے اور خود قلعہ کی بلندی پر نصب کر کے ناکام و نامراد نکل گئے۔ زمین وآسمان بادشاہ کی صولت ودبدبہ اور فتح کی آوازوں سے گونج اٹھے۔

اسی مبارک دن بخشی الملک اور حمید الدین خان بہادر اور دیگر مجاہدین دروازوں کے راستہ سے قلعہ میں داخل ہوئے ان امیروں نے اس درجہ بلند ومضبوط چار قلعوں کی تسخیر پر خوشی منا کر حکم والا کے مطابق ذلیل بے دینوں کو وہاں سے نکال دیا۔ اور لشکرِ ظفر پیکر کے داخلہ سے ظالموں کی ہلاکت کے وعدہ کو پورا کیا۔

حمید الدین خان بہادر جو چند روز پہلے پانصدی وسی صد سوار کے اضافہ سے سہ ہزار و پانصدی دو ہزار سوار ہو گیا تھا، اب اس بہادری وکارگزاری کے صلہ میں اسے نشانِ امتیاز کے طور پر نوبت بجوانے کی اجازت مرحمت ہوئی اور اس قلعہ کی تسخیر کے صلہ میں تربیت خان پانصدی ودو صد سوار کا اضافہ پا کر سہ ہزار وپانصدی ویک ہزار وہشت صد سوار کا امیر قرار پایا، بخشی الملک جو ذات وسوار کے اضافے سے سہ ہزار وپانصدی ویک ہزار وپانصد سوار کا منصب دار ہے سرپیچ مرصع کے عطیہ سے سرفراز ہوا۔

قلعہ راج گڑھ نبی شاہ گڑھ کے نام سے موسوم ہوا۔

تسخیر قلعہ تورنا

چونکہ اس مقام سے قلعہ تورنا چار کوس کے فاصلے پر واقع ہے، اس لئے 28- شوال کو کار پردازن دولت نے قلعہء حصار کے نواح میں خیمے نصب کئے، بہادرانِ لشکر کو دستورِ سابق کے مطابق ایما ہوا کہ کمر سعی باندھ کر نقطہء قلعہ کو پرکار کی طرح درمیان میں لے لیں۔ قلعہ کو نقطہ کہنے میں ایک لطیف نکتہ ہے جس سے اس طرف اشارہ مقصود ہے کہ آسمان، قلعہ کی سطح پر نقطہ کا حکم رکھتا ہے۔ طائرِ خیال اس کی بلند فضا میں پرواز کرنے سے قاصر ہے۔ زبان وہم اس کی وسعت کی تعریف میں عاجز ہے۔

تربیت خان دروازہ قلعہ کی جانب مورچہ دوانی پر مقرر ہوا اور محمد امین خان نے حصار کے دوسری جانب راستہ کو روک لیا۔ دیگر اہلِ لشکر نے اس کے اضلاع پر گھیرا ڈالا۔ چاؤشوں نے یادہ گو اہلِ قلعہ پر تیر برسانے شروع کئے۔

مگر لیلائے مطلب کا محمل آسمان جیسے پہاڑ کے ناقہ پر ہے، اور طالب قیس کے ہاتھ اتنی بلندی تک پہنچنے سے قاصر ہیں۔ لیکن خداوند عالم کے فضل وکرم اور قبلہء عالم کے اقبال کی تعریف محال ہے۔ حضرت کی نگاہِ عالمگیر اگر پہاڑ کی طرف دیکھے تو دم بھر میں موم ہو جائے اگر کون ومکان آپ کی عداوت پر کمر بستہ ہوں تو ایک لمحہ میں معدوم ہو جائیں، جہاں پناہ کے ایسے ازلی فاتح کے لئے ہر جگہ ظفر ہاتھ باندھے حاضر ہے۔ اب اور کیا کہوں قلعہ تورنا جیسا عقدہ لاینحل قبلہء عالم کی نگاہِ توجہ سے ایک آن میں حل ہو گیا۔

یعنی امان اللہ خان نبیرۂ اللہ وردی خان جعفر نے جو اس بہادر قبیلے میں جانثاری میں نامور ہے، رات کے وقت 15- ذیقعدہ کو، کہ یہی دن حضرت اقدس واعلیٰ کی ہشتاد ونہم (89) سالگرہ کا مبارک روز ہے۔ چند نفر پیادہ ماولبہ کو اکسایا۔ اُن میں سے ایک جان پر کھیل کر قلعے کی سنگ چین پر پہنچا، اور ایک نے پتھر سے رسی کو مضبوطی کے ساتھ باندھ کر پچیس نفر اس گروہ کے اوپر چڑھا لئے اور اندر داخل ہو کر شمشیر وخنجر سے کام لینے لگا، امان اللہ خان اور اس کا بھائی عطاء اللہ خان اور چند جاں باز فوراً مدد کو پہنچے۔

حمید الدین خان بہادر کے کارنامے

حمید الدین خان بہادر جو ہر طرف موقع کی تلاش میں پھر رہا تھا، یہ خبر سنتے ہی آگے رہنے

والوں کی وضع سے کمر میں رسی باندھ کے پیچھے پیچھے پہنچا، اور دشمنوں میں سے جو لوگ مقابلے کو اٹھے ان کو تہ تیغ کیا، جو لوگ بچ گئے انہوں نے قلعہ میں گھس کر دروازہ بند کرلیا، اگرچہ اس دشوار کام کا آسان ہونا بھی کوئی کام نہ تھا مگر دشمن ہمت ہار چکے تھے، انہیں بہادروں کے حملے کی تاب کہاں اور باطل سے الجھے رہنے والوں میں حق کے مقابلے کی تاب کب تک؟ آخر کار حریف نے بے دست و پا ہو کر امان طلب کی۔

فتح قلعہ

قبلہء عالم کے حکم سے دشمن کو غیر مسلح نکل جانے کی اجازت مل گئی۔ غرضکہ ''نصر من اللہ و فتح قریب'' کے پردہ سے فتح وظفر کا چہرہ نمودار ہوا۔ مسرت وکامیابی کے نعروں سے مسلمانوں کا جوش وخروش زیادہ ہوا۔ ہر طرف مبارک سلامت کی صدائیں گونجیں اور قلعہ کا نام فتوح الغیب قرار پایا۔

خان بہادر خلعت اور فتح پیچ اور خاصے کا دوشالہ غیر متوقع نوازش کے طور پر حاصل کر کے ہم چشموں میں سرخ رو ہوا۔ امان اللہ خان کو ہزار و پانصدی ہفت صد سوار کے منصب پر پانصدی دو صد سوار دو اسپہ کا اضافہ عطا ہوا۔

جب بادشاہ دین و دولت کی نیک نیتی سے خلق خدا کو بارش کی صعوبتوں سے نجات ملی تو بادشاہ لطف اندیش نے ملک قدیم کی طرف نواح جنیر میں چھاؤنی ڈالنے کے خیال سے 48 جلوس 20 ماہ مذکور کو کوچ فرمایا۔

مقرب الخدمت میر خان اپنے باپ کے موروثی خطاب امیر خان سے سرفراز ہوا، زبان گوہر بار سے ارشاد فرمایا کہ ''تمہارے باپ میر خان نے جو بعد میں امیر خان ہو گیا، ایک الف کے عنایت پر ایک لاکھ روپیہ اعلیٰ حضرت فردوس آشیاں کی بارگاہ میں نذر کیا تھا، تم کیا کوشش کرتے ہو'' اس نے عرض کی کہ ہزار جانیں ذات مقدس پر فدا ہوں جان و مال سب حضرت پر تصدق ہے۔ دوسرے دن کلام مجید خط یاقوت سے لکھا ہوا ملاحظہء اقدس میں پیش کیا۔ حضرت نے فرمایا کہ ''تم نے ایسی چیز ہدیہ کی ہے کہ دنیا و مافیہا اس کی قیمت نہیں ہو سکتی۔ پھر عنایات بادشاہانہ کے ذیل میں ایک ہاتھی اسے مرحمت فرمایا۔''

بخشی الملک روح اللہ خاں کی وفات

15- محرم کو بخشی الملک روح اللہ خان جوانا مرگ و ناشاد دنیا سے سفر کر گیا۔ ماتمی خلعت اس کے بیٹے خلیل اللہ خان اور اعتقاد خان کے مکان پر جو دوبارہ روح اللہ خان کے خطاب کا مستحق ہوا، ارسال ہوئے۔ دونوں بیٹے حضور پُر نور میں حاضر ہو کر تسلیمات بجالائے اور شرفِ التفات حاصل کر کے بندِ غم سے آزاد ہوئے۔ مرحوم کی لڑکی بھی حضور میں حاضر ہوئی، پانچ ہزار روپیہ کے زیورات اس کو عنایت فرما کر دلشاد فرمایا۔

روح اللہ خاں مرحوم کے بجائے، مرزا صدرالدین محمد خان بخشی دوم مقرر ہوا۔ میر خانہ زاد خان کو حکم ہوا کہ جب تک صدرالدین محمد خان بنگاہ سے حضور میں آئے اس کی نیابت میں کام کرے۔ خدابندہ خان مرحوم کے انتقال سے خانسامانی کی خدمت پر مامور ہوا۔

23- ذی الحجہ کو میدان موضع کھیڈ میں خیام اقبال نصب ہوئے اس موضع میں ساڑھے سات ماہ قیام فرما کر واکن کیرا کی طرف کوچ ہوا۔ یہ موضع سعادت قدوم سے مشرف ہو کر مسعود آباد کے نام سے موسوم ہوا۔

تسخیر واکن کیرا پر توجہ فرمانا

جس فتح نصیب زمانہ میں حضرت بادشاہ دین پناہ نے قلعہ واکن کیرا کے تسخیر کے لئے اس کے نواح پر سایہ ہما پایہ ڈالا اور جان نثار بہادروں نے جانیں فدا کر کے کوشش شروع کی اسی وقت خاکسار مؤلف نے بھی سر اٹھایا اور ارادہ کیا کہ حضرت عالمگیر کے دشمن کا سر پامال کرے اور اہلِ ہوش پر بعض واقعات روشن کر دے جن میں نصرت آباد سکر کا پام نایک کے ہاتھ سے قبضہ میں آنا اور دیوچہر کا خانہ زاد خان پسر روح اللہ خان کے واسطہ سے حیدر آباد میں بارگاہِ اقدس پر حاضر ہونا اور تھوڑے دن بعد ہی اپنے اصل ٹھکانے کی راہ لینا بھی داخل ہے۔

جن دنوں روح اللہ خان پسر خلیل اللہ خان فتح آباد کورہ گاؤں سے 32 جلوس میں رائچور کی تسخیر پر مامور ہوا تو اس امیر نے پیدیا پام نائک کے بیٹے اور بھتیجے کو جو احمد نگر میں حاضر دربار ہو کر منصب حاصل کر چکا تھا اپنی حراست میں رکھا، وہ اس کی ہمراہی کو بہت سے مصالح کی بنا پر مفید خیال کرتا تھا، جب قلعہ رائچور سر ہو گیا تو پیدیا مکار نے روح اللہ خان سے کہا کہ اگر اجازت ہو تو

واکن کیرا میں ایک ہفتہ گزار کر ساز و سامان درست کر آؤں، یہ موضع علاقہ سکر میں ایک پہاڑ پر واقع ہے۔اور پام نائک کے ہاتھ سے سکر نکل جانے کے بعد سے بداندیشوں کا یہی مسکن ہے۔

خان موصوف اس کی مروت سے دھوکے میں آ گیا اور اسے اجازت دیدی، اس بدباطن نے جائے پناہ پر پہنچ کر وعدہ خلافی کی اور مدافعت کے لئے بارہ تیرہ ہزار بندوق زن مہیا کر کے قمرغہ کے طور پر استحکام پیدا کیا۔

جب خان نے زبردستی کی تو اس نے زوروزر کے بل پر اپنے آپ کو بچالیا۔ چونکہ کمینہ پرور زمانہ چاہتا تھا کہ تھوڑے روز اور خبیث کے دماغ میں ریاست کا کانٹا کھٹکے اس لئے روح اللہ خان حضور میں طلب کر لیا گیا۔اور پیدیا نے رعیت کے طریقہ پر مال گزاروں کی وضع سے عمر گزارنا شروع کی رفتہ رفتہ مال فراہم کرنے اور مضبوطی کے انتظامات بہم پہنچانے میں مشغول رہا۔ بے شمار جنگی پیادے بھی جمع کر لئے، یہی سب چیزیں بعد میں قلعہء واکن کیرا بن گئیں۔

رفتہ رفتہ شہر کی عمارتیں اور اطراف کے کھیت خاصے بڑھ گئے اور پیدیا قوت وسطوت حاصل کر کے فتنہ انگیزی وسرکشی دکھانے لگا، اور مرہٹوں کا شریک غالب بن گیا۔ پھر اس نے پام نائک کے صلبی بیٹے جکیا زمینداری کے وارث کو بیدخل کر دیا۔ جکیا درگاہِ عالم پناہ پر حاضر ہو کر سر بلند ہوا۔

پیدیا کی دست اندازی وشرارت کے حالات سمع مبارک تک پہنچے اور بادشاہزادہ عالی جاہ محمد اعظم شاہ کو اس کے استیصال کے لئے رخصت عطا ہوئی، اس وقت پیدیا ملازمت میں حاضر ہوا اور سات لاکھ روپیہ پیش کش گزارن کر کے اس نے طرح طرح کے حیلوں سے اپنی جان بچائی۔ پھر غازی الدین خان بہادر فیروز جنگ کے تسلّط کے زمانے میں بھی یہی صورت پیش آئی۔اس وقت اس مکّار نے 9 لاکھ روپیہ ہر طرف سے جمع کر کے پیش کئے اور خطرہ سے محفوظ رہا۔ چونکہ قبلہء عالم کی توجہ ولایت بیجاپور کے بڑے بڑے قلعوں کی تسخیر پر مبذول تھی، اس لئے وہ کوتاہ نظر فرصت غنیمت جان کر خاک اڑاتا اور اپنے جلنے کے لئے آگ لگاتا پھرتا تھا۔ جب حضرت یہ مضبوط قلعے اور جنیر کی سمت بے شمار خوشنما و مستحکم حصار فتح کر چکے تو اس سرکش کافر کا وقت آ پہنچا۔

4۔ رجب 48 جلوس کو بارگاہ عظمت وجلال اس نواح میں نصب ہوئی۔

☆☆☆☆☆

جلوس عالمگیری کا انچاسواں سال

1116ھ/1706ء

ماہ صیام کا بابرکت زمانہ آیا جہاں پناہ احیائے دولت و دین کی نوازش اور شقی اعدا کی تباہی و پامال کے لئے عبادات میں مشغول ہوئے اور سعادتِ دارین حاصل فرمائی۔

انعامات وعطیات

عزیز اللہ عم روح اللہ خان مرحوم اورنگ آباد سے روح اللہ خان کے فوت ہونے کے بعد بارگاہِ سلطانی میں طلب کیا گیا تھا، یہ امیر حاضر ہو کر حضرت کی سعادت ملازمت سے بہرہ اندوز ہوا۔

رستم خان نائب صوبہ برار کے منصب میں ہزاری وسہ ہزار سوار کی کمی تھی۔ قبلہء عالم نے خان فیروز جنگ کے التماس سے اس کمی کو بحال فرمایا۔

میر خان پسر امیر خان کا منصب ہزاری پانچ سو سوار تھا، ایک سو سواروں کا اضافہ اس کو بھی مرحمت ہوا۔

تہور خان پسر صلابت خان پسر صلابت خان مغفور داروغہ قورخانہ کو حضرت نے فدائی خان کا خطاب عطا فرمایا۔

شہزادگان وسلاطین وامرا آداب وتسلیمات ومبارکباد عید الفطر بجالا کر معزز وممتاز ہوئے، سلطان بلند اختر کے خیمہ پر سراپردہ استادہ ہوتا تھا بوجہ ایک لغزش کے جو شاہزادہ موصوف سے ظہور پذیر ہوئی حکم ہوا کہ تمبو معہ قلندری واحاطہء قنات نصب کیا جائے۔

نواب گوہر آرا بیگم کے منتخبات ''احیاء العلوم''

حافظ نور محمد میر سامان سرکار نواب گوہر آرائے بیگم کے منتخبات احیاء العلوم کو کتابت نہ تصحیح

کے بعد ہدایۃً بارگاہ معلّیٰ میں ارسال کیا۔ حضرت نے نور محمد کو ہاتھی اور ایک ہزار روپیہ نقد اور حافظ خان کا خطاب عطا فرمایا۔ رستم دل خان معزول فوج دار کرناٹک بیجاپوری داؤد خان کے تغیر سے حیدر آباد کی خدمت نیابت پر نامزد کیا گیا، اس کا منصب دو ہزاری و ہزار سوار تھا پانصدی و پانچ سو سوار کا اضافہ اس کو عنایت ہوا۔

چین قلیج خاں کے منصب میں اضافہ

چین قلیج خان بہادر ناظم دارالظفر بیجاپور رستم دل خان کے تغیر سے کرناٹک کی فوجداری پر مامور ہوئے امیر موصوف کا منصب چہار ہزاری چہار ہزار سوار تھا۔ دو ہزار سوار کا اضافہ اور پانچ لاکھ دام انعام میں مرحمت ہوئے۔

جہاں زیب بانو بیگم کی وفات

جہاں پناہ کے حضور میں اٹھائیسویں ذیقعدہ کو واقعہ حیدر آباد کا معروضہ پیش ہوا جس سے معلوم ہوا کہ جہانزیب بانو بیگم محل شاہ عالی جاہ نے وفات پائی معتبر خدام محل سے جو مرحومہ کی خدمت میں باریاب تھیں۔ معلوم ہوا کہ ایک دانہ بقدر مسور مرحومہ کے داہنے پستان میں نمودار ہوا، چند روز تک اس کا علاج کیا گیا لیکن دانہ طویل و دبیز ہوتا گیا۔ اور دانے کے اثر سے کبھی کبھی حرارت سی مرحومہ کے جسم میں پیدا ہو جاتی تھی، حکماء اس کے علاج میں مشغول رہے لیکن کوئی فائدہ نہ ہوا۔ آخر کار موسی بارتین فرنگی نے کہا کہ ایک حاذقہ میرے عزیزوں میں دارالخلافہ میں ہے اگر وہ بلائی جائے اور وہ اس دانے کو دیکھ کر اس کی اصلی حقیقت سے مجھے مطلع کرے تو اس مرض کا بخوبی علاج ہو سکتا ہے۔ اس حاذقہ کے حیدر آباد پہنچنے کے بعد بیگم نے اپنے کوکہ سے فرمایا کہ تو اس کو بلا کر اس سے اس کی عمر اور مے خواری کے بارے میں دریافت کر۔ کوکہ نے تحقیق حالات کے بعد بیگم سے عرض کیا کہ حاذقہ چہل سالہ مے خوار ہے۔ بیگم نے فرمایا کہ یہ امر بخوبی میرے ذہن نشین ہو چکا ہے کہ اس مرض میں روزانہ اشتداد پیدا ہوتا جاتا ہے اور امید ہے کہ میری جان اس سے محفوظ نہ رہے گی، لہٰذا میں نہیں چاہتی کہ ایک فاسقہ اپنے ہاتھوں سے میرے جسم کو چھوئے، شاہ عالی جاہ نے ہر چند کوشش کی مگر کوئی فائدہ نہ ہوا، اور مرض نے دو سال تک طول کھینچا اور آخر کار

حیات کا خاتمہ ہو گیا۔ جملہ مصارف تجہیز و تکفین و خیرات و نقد و طعام اور لاش کی دار الخلافہ میں روانگی اور قطب الدین بختیار قدس سرہ کے روضہ میں دفن ہونا وغیرہ جملہ مدات میں دو لاکھ روپیہ صرف ہوئے۔

شاہ عالی جاہ نے نغمہ ورقص وسرود کو جس کے عالم جوانی سے بے حد شائق تھے ترک کر دیا ہے شاہ نے مرحومہ کا تمام جواہر خانہ شہزادۂ بیدار بخت کے پاس روانہ کر دیا اور دیگر کارخانہ جات مع زر نقد کے بخت النساء بیگم کے حوالہ کر دیئے۔

مناصب میں اضافہ

سید اصالت خان حضرت شاہ عالم کی فوج میں متعین تھا، حسب الطلب بارگاہِ سلطانی میں حاضر ہوا، بادشاہزادہ اکبر کی التماس سے حضرت نے اس کو پانصدی دوصد سوار کا اضافہ مرحمت فرمایا جس کی وجہ سے اس نے منصب ہزار و پانصدی اور سات سو سوار تک ترقی حاصل کی۔

یعقوب خان ابراہیم خان کی تجویز کے مطابق رحمان داد خان کے تغیر سے فوجداری پکھلی و ہمتور پر نامزد کیا گیا اور ہزار سوار کا اضافہ بھی اس کو عطا ہوا۔ کانہوجی سر کیا کو جس کا منصب پنج ہزاری و پانچ ہزار سوار کا تھا ہزاری منصب کا اضافہ مرحمت ہوا۔

ہمت خان کا فرزند مرید خان دلیر خان کے فوت ہونے کے بعد بندر سورت کی قلعداری پر نامزد کیا گیا۔

حامد خان بہادر، خان فیروز جنگ سے ناراض ہو کر بارگاہِ معلیٰ میں حاضر ہوا، اصل منصب اس کا دو ہزاری ہزار سوار تھا، حضرت نے اس کے منصب میں باعتبار کمی کے پانصدی پانچ سو سوار کا اضافہ عطا فرمایا بالدیو زمیندار چندن کرا جدید منصب سہ ہزاری پر مع انعام فیل کے فائز ہوا۔ راجہ ساہو حسب الحکم مع جمعیت حمید الدین خان بہادر کے خان فیروز جنگ کے مکان پر گیا اور واپس آیا۔ شہزادہ محمد کام بخش کی روانگی کی تاریخ جو 23۔ صفر مقرر ہوئی تھی کسی بنا پر ملتوی ہو گئی، چین قلیچ خان بہادر ناظم دار الظفر خدمات نصرت آباد سکھر و مدکل پر برہان اللہ خان و کامل خان کے تغیر سے نامزد کیئے گئے اور ممدوح کے تغیر سے خدمات قلعداری وفوجداری اعظم نگر و تلکوکن کی سیف خان کے سپرد کی گئیں، پانصدی منصب اور ہزار و تین سو سوار کا اضافہ بھی ان کو مرحمت ہوا۔

مرزا اصفوی خان کی تقریب عقد معظم خان مرحوم کی دختر کے ساتھ قرار پائی، مرزا کو خلعت مع سرپیچ اور بارہ ہزار روپیہ نقد مرحمت ہوا۔ قبلہء عالم نے بخشی الملک خان نصرت جنگ کو ایک انگشتری قیمتی پانچ ہزار روپیہ جس پر لعل نصب تھا عطا فرمائی، جہاں پناہ نے زوجہ عنایت اللہ خان کو موتیوں کی بدھی جس کی قیمت آٹھ ہزار تھی اور دیگر جواہر عنایت فرمائے اور اسی کے بعد اوراج و مرگی مع دودانہ کے حمید الدین خان بہادر کی دختر کو عطا فرمایا۔

سپہدار خان بہادر ناظم الہ آباد جس کا منصب چہار ہزاری چار ہزار سوار تھا، ہزاری ذات کے اضافہ سے سرفراز ہوا الہ یار خان کے تغیر سے فتح اللہ خان بہادر عالمگیر شاہی دوسو سوار کے اضافہ سے تھانہ داری پرلوہ گڑھ پر فائز ہوا۔ 24- جمادی الاول کو شاہ عالی جاہ کے نام فرمان طلب صادر ہوا۔ یکم جمادی الآخر کو زبردست خان کے تغیر سے صوبہ داری پنجاب شاہ عالم بہادر کے وکلا کے سپرد کردی گئی۔

جہاں پناہ نے برہان پور اور خجستہ بنیاد کی صوبہ داری شہزادہ بیدار بخت کے تغیر کے بعد شاہ عالی جاہ کو مرحمت فرمائی، ابراہیم خان معزول ناظم کشمیر نظم صوبہ احمد آباد پر وملا شاہ عالی جاہ کے تغیر سے فائز ہوا، اس کا اصل منصب پنج ہزاری پانچ ہزار سوار تھا، ہزاری ہزار سوار کا اضافہ اس کو مرحمت ہوا۔

ابراہیم خان کا فرزند زبردست خان شاہ عالی جاہ کے وکلا کے تغیر سے صوبہ اجمیر کی نظامت پر نامزد کیا گیا۔ اصل منصب سہ ہزاری پانصد تھا پانصدی ہزار سوار کا اضافہ اس کو بھی عطا ہوا۔

منعم خان دیوان سرکار شاہ عالم بہادر اور دیوان صوبہ کابل خدمت نظم صوبہ پنجاب پر نیابتہً اور جموں کی فوج داری پر اصالتہً مامور ہوا۔ اس کا منصب ہزاری پانچ سو سوار تھا۔ پانصدی پانچ سو سوار کا اضافہ اس کو عنایت ہوا۔

نوازش خان کشمیر کی صوبہ داری پر فائز ہوا زبردست خان کے تغیر سے شہزادہ محمد معزالدین ناظم ملتان ٹھٹھہ کو فوجداری لکھی، جنگل مرحمت ہوئی۔ قبلہء عالم نے حیات اللہ خان پسر چین قلیچ خان بہادر کو ہاتھی اور خنجر مرصع عطا فرمایا مرزا اصفوی خان خدمت بخشی گیری سوم پر فائز ہوا تربیت خان میر آتش نبی شاہ گدہ محی آباد کی قلعداری پر قادر رائے بھیمرا نامزد کیا گیا۔ اور ہزار سوار سر بندی کا اضافہ اس کو مرحمت ہوا کامگار خان کے تغیر سے حمید الدین خان بہادر کا چچا باقی خان بن باقی

خان اکبر آباد کی قلعداری پر مامور ہوا اس کا اصل منصب ہزار و پانصدی تھا، پانصدی تین سو سوار کا اضافہ اس کو عطا ہوا منصور خان کے تغیر سے تربیت خان میر آتش توپ خانہ دکن کی داروغگی پر بھی نامزد ہوا، تربیت خان کا فرزند محمد اسحٰق بھی اس کی نیابت پر مامور ہوا۔ قبلۂ عالم نے وزارت خان عرب مسمی بہ شیخ محمد کو جو شہزادہ محمد کام بخش کا دیوان تھا۔ حیدر آباد کے نظم و انتظام کے لئے روانہ ہونے کی اجازت عنایت فرمائی۔

شاہزادہ بیدار بخت کی صوبہ مالوہ کی صوبیداری پر بحال ہونا

10- شعبان کو حضرت نے شہزادہ بیدار بخت کو صوبہ داری مالوہ پر بدستور سابق بحال فرمایا مختار خان ناظم مستقر الخلافتہ نے سنسنی تعلقہ راجارام جاٹ مفسد 2- رجب 49 کو دوبارہ فتح کیا۔ حضرت نے اس کے صلہ میں اصل منصب میں جو سہ ہزاری تھا پانصدی کا اضافہ مرحمت فرمایا اس واقعہ کے بعد بارگاہ سلطانی میں معروضہ پیش ہوا کہ درگا داس راٹھور جو شاہ عالی جاہ کی فوج سے علیحدہ گیا تھا واپس آ گیا۔ اس کے منصب سہ ہزاری دو ہزار سوار کی بابت بدستور قدیم بحالی کا حکم صادر ہوا۔

فتح واکن کیرا کے مفصل حالات

واضح رہے کہ یہ مسافت تین ماہ اور چند روز میں طے ہوئی اور 24- شوال 49ء کو شاہی لشکر واکن کیرا میں وارد ہوا امارت مرتبت نواب چین قلیچ خان بہادر خلف نواب فیروز جنگ ناظم دارالظفر بیجاپور جو اس مقام کے جاگیردار تھے حسب الحکم ہراولِ لشکر ہو کر سب سے پیشتر یہاں آئے تھے امیر ممدوح معہ دیگر شجاع اور بہادر امیروں یعنی محمد امین خان بہادر و تربیت خان بہادر کے اور عملہ توپ خانہ کے قلعہ کے نیچے پاؤ کوس کے فاصلے پر مقیم ہوئے اور ان کا دائرہ ایک کوس کے فاصلہ پر برپا ہوا، کوہ نشین افراد روز نکل کر شاہی لشکر کے ساتھ جنگ کرتے تھے کہ کئی ہزار تفنگ انداز مستعد اور سواران تازہ ہندو مسلمان اور جن میں زیادہ تر سادات تھے مع دیگر اقوام و ملازمین ایک جانب کوہیوں کے مقابلہ میں جنگ کر رہے تھے۔

اس لڑائی میں نمایاں غلبہ بادشاہی لشکر کو حاصل ہوتا تھا اور توپیں سرِ کوہ پر نصب اور دشمن کے

خرمن حیات جلا رہی تھیں اسی کے ساتھ ہی بان بھی عجیب تیزی وتندی کے ساتھ غنیم کے سپاہیوں کو ہلاک کررہے تھے۔

صبح کے وقت چین قلیچ خان بہادر اور محمد امین خان بہادر اور تربیت خان بہادر اور عزیز اللہ خان روہیلہ اوراخلاص خان میانہ نے ایک پشتہ پر جس کو لال ٹیکری کہتے ہیں قبضہ کیا، اس پشتہ کے سرہونے سے کوہ نشین جماعت بے انتہا عاجز ہوگئی، اہالی قلعہ جواس واقعہ سے آگاہ ہوگئے تھے اسی لئے ہجوم کر کے قابضان پشتہ کواپنی بے شمار سنگ باری کی وجہ سے قیام کا موقع نہ دیتے تھے، بادشاہی لشکر کے بہادروں نے فرصت وقابو حاصل کرنے کی غرض سے پیادہ بندی کرلی تھی، لیکن اس پر بھی کوئی تدبیر ان بہادروں کی کارگر نہ ہوسکی، اوران لوگوں کے رخ پھر گئے، اورواپس ہوگئے۔

اس واپسی کی نحوست سے باوجوداس کے کہ حضرت نے شہزادہ محمد کام بخش اورامیر الامرا کو بادشاہی لشکر کی پشت پناہی وامداد کی غرض سے روانہ کیا، لیکن بہادروں کی کوششوں سے کوئی نتیجہ برآمد نہ ہوسکا۔ اس وقت فرمان بغرض اصلاح صادر ہوا کہ اس سمت فتح کرنے کی کوشش سے دستبردار ہوجائیں۔ اوردوسری جانب سے اپنے غلبہ کے لئے سرگرم کار ہوں، اتفاق سے اسی روز چین قلیچ خان بہادراورمحمد امین خان بہادر مقامِ مورچال مقرر کرنے کی غرض سے مع اپنی جمعیت کے سوارآرہے تھے کہ دفعتاً توپ کا ایک گولہ ان کے گھوڑوں کے پاؤں کے قریب آکرگرااورایک گھوڑے کے دونوں پاؤں اور دوسرے گھوڑے کا ایک ہاتھ گولے کی ضرب سے غائب ہوگیا، دونوں بہادر محفوظ وسلامت زمین پرگرے، قبلہء عالم نے اس خبر کوسنا توان ہردوامیروں کے لئے دوعربی گھوڑے مع ساز طلائی اور ایک شامتہ العنبر گراں قیمت چین قلیچ خان کے لئے مقرب الحضرت امیر خان کے ہمراہ روانہ کیا اور دونوں امیروں کی بیحد تسلی وتشفی فرمائی، آخرکاران بہادروں نے لال ٹیکری کے درمیان اوراس پشتے سے جو پینٹھ اورڈھنڈہ پورہ کے مقابلے میں تھا مورچال قائم کرنے کی ترکیب نکالی، محمد امین خان نے لال ٹیکری کے درمیان اورمکان مورچال میں تھانہ دشمنوں کی مدافعت کی غرض سے قائم کیا، سلطان حسین المشہور بملنگ مع شہزادہ کے ملازمین کے ایک مدت تک اس پشتہ مفتوحہ پرثابت قدم رہااوراسی طرح روح اللہ خان کا فرزند باقر خان بھی ایک دوسرے پشتہ پر بہادرانہ جنگ کرتارہااور ہردو جماعت روزانہ دشمن کے قریب

آتی اور مقابلہ کر کے اس کی قوت کو کم کر کے غنیم کو پسپا کر دیتی تھی۔

دشمن کی افواج کے ہر روزہ ہجوم کرنے کے باوجود قریب تھا کہ بادشاہی لشکر کامیابی حاصل کرے کہ دفعتاً مرہٹوں کی آمد آمد کی خبر پندر کی امداد کی غرض سے مشہور ہوئی۔

23- ذیقعدہ کو دھنا جادو اور ہندو راد معہ پانچ چھ ہزار سواروں کے بادشاہی لشکر کے نزیک آ پہنچے چونکہ اکثر قبائل اس بومِ بدسیرت کے زیرِ حمایت تھے لہٰذا ان قبائل نے بادشاہی لشکر کو اپنے ساتھ جنگ میں مشغول کر کے مرہٹوں کو پہاڑ کی دوسری جانب سے نکال دیا مرہٹوں نے اس بیہودہ کوش کو اس امر کی نصیحت کی کہ

''باوجود اس قدر بے شمار ہجوم اور اس لاانتہا فوج اور سامان کے جو ہماری اور تمہاری یک جائی سے فراہم ہو گیا ہے، لیکن اس صورت میں بھی ہم بادشاہی لشکر کے مقابلے میں قیام کرنے کی طاقت نہیں رکھتے، یاد رکھو کہ لشکرِ شاہی کی جرأت کا یہ عالم ہے کہ پہاڑ اگر لوہے کا ہے تو پگھل جائے گا، اور قلعہ اگر فولاد کا ہے تو بنیاد سے گر جائے گا، تو اپنی زمین آباد کو خراب مت کر اور اپنی حکومت کی بنیاد کو جڑ سے مت گرا اور اپنی بقیہ طاقت اور دولت پر غرور کر کے اپنی حکومت و دولت کو ضائع نہ کر۔''

اس خانہ خراب نے مرہٹوں کی جماعت کو اپنا بدخواہ سمجھا اور چند ہزار روپیہ یومیہ کے تقرر سے ان کی تسلی کر دی، روپیہ اس بدعاقبت کے تھیلے سے گیا اور مرہٹوں کی گرہ سے کیا کم ہو سکا، چند مرتبہ مرہٹے اس کی ترغیب سے لشکر گاہ کے اطراف سے حملہ آور ہونے کا ارادہ کر کے نمودار بھی ہوئے، لیکن ہر مرتبہ خستہ اور ہلاک ہو کر پھر پہاڑ میں گھس گئے۔

غنیم کی مکّاری

دشمن کے مقابلے میں بہادران شاہی یعنی محمد امین خان بہادر و حمید الدین خان بہادر اور امان اللہ اور دیگر بہادر امیروں سے پیش قدمی اور معقول کوششیں ظہور میں آتی رہیں، اسی اثناء میں مکّار غنیم نے عفو جرائم کے حیلے سے صلح کی تمہید کی بنا ڈالی اور فتنہ انگیزی کی خاک کو اپنے سر پر ڈالا، حریف نے عبدالنبی کشمیری بقال کو جو بدفطرت بجز مکر اور زبان درازی کے کسی امیر سے واقف و آگاہ نہ تھا اور اپنے دشمن تک پہنچ چکا تھا، اپنا ہم راز بنایا اور امان طلبی کا عریضہ جو دیگر مطالب و

ملتمسات پر منحصر تھا لکھ کر عبدالنبی کو دیا۔

چونکہ یہ سیاہ رو کسی مقتدر و مقرب امیر سے روشناس نہ تھا اس لئے مکار قاصد اس التماس کو ہدایت کیش واقعہ خوان کل کے پاس جس سے کبھی کسی تقریب کے سلسلہ میں حضرت تکلّم فرما لیتے تھے لے آیا۔ عبدالنبی نے ہدایت کیش سے یہ بیان کیا کہ میں سیر کی غرض سے قلعہ کی جانب گیا اور نماز شام کی وجہ سے مجھے وہاں عرصہ تک قیام کرنا پڑا۔ اسی درمیان پندار کے ملازم آئے اور مجھے باندھ کر لے گئے، اس نے دریافت حالات کے بعد اس التماس کو لکھ کر مجھے دیا ہے۔

ہدایت کیش نے اس مقدمہ کو حضرت کے حضور میں پیش کر دیا، قبلہء عالم نے اپنی مزید ہوشیاری اور تجربہ کاری اور فدوی کی قدر افزائی پر لحاظ فرما کر ارشاد فرمایا کہ دشمن کا معروضہ قابلِ قبول ہے۔ حضرت نے شہزادہ کو مامور فرمایا تا کہ شہزادہ اپنے وسیلہ سے ان معاملات کو حضور میں پیش کیا کریں۔ حریف بد باطن بد سیرت نے اپنے بھائی سوم سنگھ کو بارگاہِ سلطانی میں بھیج دیا۔ دشمن کی خواہش کے مطابق اس کے برادر کو منصب و زمین داری عطا ہوئی۔ محتشم خان ابن شیخ میر نے مدیوں کشمیری کو جو ہنوز بے منصب و مبتلائے مصائب تھا اور جس کو ناپاک غنیم نے اپنی مکاری سے قلعداری کے لئے طلب کر رکھا تھا بحالی منصب کے بعد مع چند آدمیوں کے اندر طلب کر لیا۔ اس بد بخت نے مشہور کر لیا کہ پیدیا دیوانہ ہو کر باہر نکل گیا اور کشمیری اس کی ماں کی زبانی یہ پیام لایا ہے کہ بد باطن دشمن مرہٹوں کے ساتھ قلعہ کے باہر چلا گیا ہے، اب اگر سوم سنگھ قلعہ میں آ جائے اور معاملات زمینداری کو انجام دینے کے لئے اجازت پائے تو قلعہ ایک ہفتہ میں خالی ہو جائے گا، غرضکہ اسی پر عمل کیا گیا اور کشمیری کو منصب سہ صدی مرحمت ہوا۔ ہدایت کیش کو چند روز کے لئے اضافہ اور ہادی خان کا خطاب عطا ہوا۔ مورچال کی آگ بجھا دی گئی اور بہادر امیر بادشاہ کے حضور میں طلب کئے گئے۔

اس غدار بد کردار نے یہ سمجھ لیا تھا کہ میرے حیلہ حوالہ کے مطابق حضرت اس مقام سے کوچ فرمائیں گے اور میری بیہودہ گوئی و شعبدہ بازی سے کوئی صورتِ حفاظت پیدا ہو جائے گی لیکن جب اس تدبیر سے کوئی نتیجہ نہ نکلا تو قلعہ کے خالی کرنے اور شاہی ملازموں کی آمد و رفت کی وجہ سے اب مجبوراً اس نے جنگ کا ارادہ کیا اور فتنہ و فساد کا دروازہ اپنے اوپر کھول دیا۔ مکار کو معلوم نہ تھا کہ اس صلح کے ضمن میں بادشاہِ صلح اندیش کسی قدر مصالح آئندہ کے لئے اپنی نظر عاقبت بین میں محفوظ

رکھتا ہے۔ اور چند روز لڑائی کو ملتوی کر دینے سے حصولِ مقصد کی کسی قدر امید پیدا ہوگئی ہے، غرض کہ اس مدت میں اصلاح کیش بخشی الما لک ذوالفقار خان بہادر نصرت جنگ جو کہ برہان پور سے خزانہ کو پہنچانے کے لئے بادشاہ کے حضور میں طلب ہوا تھا مع راؤ دلپت ورام سنگھ اور ایک جرار لشکر کے بہ تعجیل یہاں پہنچا جلاوت شعار داؤد خان جو جنجی میں ذوالفقار خان کی نیابت میں خدمات بادشاہی کو انجام دیتا تھا بہادر خان اور بے شمار فوج کے ہمراہ بارگاہِ شاہی میں حاضر ہوا، یوسف خان قلعدار قمر نگر اور کامیاب خان قلعہ دار گلبرگہ اور دیگر قلعہ داران و فوج داران مع اپنی افواج کے یہاں پہنچ گئے۔

حکم والا صادر ہوا کہ خان نصرت جنگ قلعہ کی فتح اور دشمن کی گوشمالی میں مشغول ہو ذوالفقار خان حکم والا بجالایا اور حصول ملازمت کے دوسرے دن قلعہ کو دیکھنے کے لئے پشتہ ء سلطان حسین اور باقر خان کی طرف گیا۔ دشمنوں نے پینٹھ سے باہر نکل کر بندوقیں چلائیں اور پیش قدمی کی لیکن شاہی لشکر کے بہادروں کی ضرب دست سے زخمی ہوئے اس کی ایک جماعت کثیر کام آئی، اور بقیہ فوج دشمن کی بے بال و پر ہوگئی۔

اس واقعہ کے بعد حریف نے پینٹھ کی دیوار کو مستحکم کر دیا۔ اس روز راؤ دلپت رائے کے اکثر ہمراہیوں نے بہادرانہ جنگ کے بعد اپنی جان دی اور زخمی ہوئے۔ جمشید خان بیجاپوری توپ کے گولہ کی ضرب سے فوت ہوا۔

خان نصرت جنگ کی جرأت

خان نصرت جنگ تھوڑے فاصلہ پر دیوار سے قائم، اور ثابت قدم رہا شاہی حکم کے مطابق حمید الدین خان بہادر اور تربیت خان بہادر اور دیگر امرا نے نصرت جنگ کی رفاقت پر اپنی کمریں باندھیں، اور چین قلیچ خان مورچال اور لال ٹیکری کے درمیان ان تباہ کار دشمنوں کی تنبیہ کے لئے مقرر کئے گئے۔ چند روز کے بعد حکم صادر ہوا کہ نصرت جنگ محمد امین خان دیگر مغل سرداروں کے ہمراہ اطراف قلعہ کے گشت کے لئے روانہ ہوا اور بخشی الملک مرزا صدر الدین محمد خان صفوی اس کا جانشین مقرر ہوا نصرت جنگ نے اس مدت میں چند باولیوں پر جو پہاڑ کے دامن میں تھیں اور جہاں سے کہ دشمن پانی لیجاتا تھا قبضہ کر کے جرأت و بہادری کا اظہار کیا۔ اور کنکشہا کو چھوڑ کر

سپر پناہوں کو تعمیر کر کے دیوار کے نزدیک پہنچا، نصرت جنگ نے چودھویں محرم کی صبح کو حقاً علینا نصر المومنین کی امداد پر تکیہ کر کے اور شخص نصر وظفر پیر و مرشد ملک وملت یاور و مالک کے تصور کی تصدیق کر کے ایک جانب شجاعت شعار داؤد خان کو اس کے بھائیوں سمیت اور دوسری جانب سے یکہ تازان میدان جنگ حمید الدین خان بہادر اور تربیت خان بہادر دیگر امرا کو یورش کے لئے مقرر کیا اور خود ان کی پشت پناہی کے لئے سوار ہو کر کھڑا ہوا۔ عزت وغیرت کے خریدار پیادہ ہو کر دونوں جانب سے دوڑے اور دشمن نے شاہی لشکر سے مرعوب ہو کر راہِ فرار اختیار کی غنیم نے پیٹھ کو خالی کر دیا اور قلعہ کی طرف فرار ہو گیا۔ نصرت نصیب شاہی لشکر نے پہاڑ کے نشیب وفراز کو جو ایک کوس تھا، پیادہ طے کیا اور دشمن کو قتل وزخمی کر کے فتح حاصل کی، بد بخت دشمن اور اس کے حلیف مرہٹوں نے جب اِس حیرت انگیز غلبہ کا مشاہدہ کیا، اور اس باطل کوش و بدکیش نے سمجھ لیا کہ اب بجز فرار ہونے کے کوئی صورت اور بچنے کی نظر نہیں آتی تو روزانہ تفنگچیوں کو بہادروں کے سامنے لانا شروع کیا لیکن آخر کار اپنے معین و مددگار مرہٹوں کے ساتھ پہاڑ کی ایک جانب اتر کر بھاگا اور قریب شام کے اس کی جماعت نے بھی اپنے گھروں میں آگ دے کر راہ فرار اختیار کی۔ آگ کے شعلوں کے بلند ہونے اور دشمن کی نموداری میں کمی ہو جانے سے یہ امر روز روشن کی طرح ظاہر ہو گیا کہ حریف نے راہِ فرار اختیار کی۔

عظیم الشان فتح

داؤد خان اور منصور خان اور دیگر افراد اس کے گھر کی جانب حملہ آور ہوئے اور اس کے گھر کو اس کی قسمت کے مانند خالی پایا، دشمن نے اپنی روانگی سے پہلے محتشم خان کو ایک مکان میں مضبوطی کے ساتھ بند کر دیا تھا۔ واقعات کے دریافت ہونے کے بعد دروازہ کھول دیا گیا، یہ عظیم الشان فتح قبلہ ءعالم کے افضال وکرم واقبال سے خان نصرت جنگ کے حصے میں آئی، اور اس نیک نامی سے اس امیر نے سعادت دارین حاصل کی۔

دوسرے دن جس وقت خان نصرت جنگ بجا آوری مجرا کے لئے بارگاہ معلیٰ میں حاضر ہوا قبلہ ءعالم نے اس کو خنجر مرصع اور اسپ با ساز طلا کار اور فیل مع ساز وسامان نقرہ انعام میں مرحمت فرمایا۔

راؤ دلپت بندیلہ اور کرم سنگھ کو انعام

داؤد خان کو اسپ وتلوار اور بہادر خان اس کے بھائی کو ایک سو سوار کا اضافہ اور نقارہ اور راؤ دلپت کو بندیلہ وغیرہ اور نیز رام سنگھ کو اضافہ ء پانصدی مرحمت ہوا۔ اس کے بعد بہادرِ میدانِ غزا، حمید الدین خان بہادر کو خلعت معہ اضافہ ء تین سو سوار اور تربیت خان بہادر کو اضافہ ء تین سو سوار اور نوازش نوبت مطلب خان و امان اللہ خان ہر دو کو نوازش نوبت اور اضافہ دو سو سوار کا عطا ہوا۔ حضرت نے سیف اللہ خان میر توزک کو جس کا ہاتھ لڑائی کے دن بندوق کی گولی سے زخمی ہو گیا تھا ایک سو مہر بھی عطا فرمائیں۔ دوسرے روز قبلہ ء عالم نے مقرب الحضرت امیر خان و بخشی الملک مرزا صدر الدین محمد خان و دستور وزارت عنایت اللہ خان ہر ایک کو اضافہ ء پانصدی سے مسرور و خوش دل فرمایا جہاں پناہ نے خواجہ عنبر کو خدمت گار خان اور خواجہ بختاور کو خانی کے خطابات مع اضافہ صدی پانچ سوار کے مرحمت فرمائے۔ قاضی اکرام خان صدی کے اضافہ سے ہزاری منصب پر فائز ہوا، چین قلیچ خان بہادر اور محمد امین خان بہادر اطراف ونواح کی گشت کے لئے گئے ہوئے تھے، اور گشت میں ان دونوں سے کارہائے نمایاں ظہور میں آئے تھے، اور بعد ازاں دشمن کے تعاقب میں بھی دونوں امیروں سے مزید تلاش وکوشش وقوع میں آئی تھی، حریف کے فرار ہونے اور جنگل میں آوارہ ہو جانے کے بعد ہر دو امیر سلطانی بارگاہ میں طلب ہوئے، اولین اضافہ یک ہزاری ذات مع انعام ایک کروڑ پچاس لاکھ دام اور شمشیر مینا کار اور ہاتھی مع اصل واضافہ کے چہار ہزاری و یک ہزار وصد سوار ہوتا ہے مرحمت ہوا، قبلہ ء عالم نے سید سرفراز خان کو پانچ سو سوار کی کمی کی بحالی سے منصب شش ہزاری و پانچ ہزار سوار اور خلعت خاصہ اور ایک ہزار مہر انعام میں عطا فرمائیں۔ فریدون خان وحسن خان پسران جمشید خان متوفی میں اولین کو اضافہ ء پانصدی تین سو سوار اور دو میں کو اضافہ ء پانصدی دو سو سوار جو مع اصل واضافہ ہزار و پانصدی منصب ہوتا ہے بارگاہِ سلطانی سے عطا ہوا، جہاں پناہ نے مغلوں اور دیگر ہنود و مسلمین کو جوان ہر دو بہادر کی فوج میں متعین تھے اضافہ اور تلوار اور گھوڑے اور خنجر انعام میں مرحمت فرمائے۔

جشن فتح

اس عظیم فتح کے بعد ایک جشن جس سے حضرت کی خاطر مبارک کی راحت اور بہادروں کی

عزت افزائی وابستہ تھی منعقد ہوا عامہ مسلمین نے ملبوسات گراں قیمت کو زیب بدن کیا، رعایا و برایا اور اشراف اور سادات نے بدانجام دشمن کے استیصال سے جمعیت خاطر حاضر کی۔ اور قلعہ رحمٰن بخش خیرا کے نام سے موسوم ہوا۔

شاہی لشکر کا دیوا پور میں قیام

چونکہ بہترین مقصد اس ملک کی تسخیر کا یہ ہے کہ کفرستان میں مراسم شرع جاری کئے جائیں جو عام مخلوق کی رفاہیت پر مبنی ہے قبلہء عالم نے چین قلیچ خان کو مع ایک جماعت کے اس غرض سے روانہ کیا تا کہ اطراف کا بندوبست کر کے رعایا کی جو خوف کی وجہ سے دور دراز میں آوارہ وطن ہو کر مخفی ہوگئی ہے دل دہی کرے اور اس کو مطمئن کر کے حضرت کا پیام انصاف و رعیت نوازی ان تک پہنچائے تا کہ تمام افراد اپنے قدیم گھروں میں آ کر آباد ہوں، اس کے علاوہ بعض مغرور افراد سے پیشکش وصول کرے اور اگر یہ اطاعت سے انکار کریں تو ان کی سرتابی کی ان کو سزا دے ان امور کی پیش بینی اور رحمٰن بخش خیرا کی مضطرب الحال رعایا کے واپس آنے کے بعد قلعہ و مسجد تعمیر کرنے اور برسات کے موسم کو بسر کرنے کے خیال سے حکم والا صادر ہوا کہ قرب و جوار میں کوئی ایسا مقام جو شاہی لشکر کے قیام کے قابل ہو تلاش کریں، حسب الحکم کار پردازانِ دولت نے قصبہ دیوا پور جو رحمٰن بخش خیرا سے تین کوس کے فاصلہ سے دریائے کشنا کے کنارے پر واقع ہے پسند کر کے اختیار کر لیا۔ اور شاہی لشکر ایک ہی کوچ میں اس مقام پر آ گیا۔

فی الحقیقت یہ منزل نہایت پاکیزہ تھی تمام افراد کو یہاں امن و آرام حاصل ہوا، اور مخلوق خدا کو آسودگی، محض حضرت کی ذات اقدس کے طفیل میں جو آرام جہانیاں کی کفیل ہے حاصل ہوئی، اس مقام پر پیشکش بھی وصول ہو کر بارگاہ سلطانی میں حاضر کر دیا گیا۔ رعایا اپنے مساکن آ کر آباد ہوگئی، اور سرکشوں کی تنبیہ کی گئی، خواجہ مسعود کے اہتمام سے ایک مقام پر مستحکم قلعہ اور مسجد تعمیر کی گئی، سربراہ کار نے اس کے صلہ میں مسعود خان کا خطاب حاصل کیا اسی زمانہ میں کہ بخشندہ بخش کندانہ قلعدار کی غفلت اور نابکار دشمن کی حیلہ پردازی سے اشرار کے قبضہ میں چلا گیا تھا، لہٰذا قبلہء عالم نے حمید الدین خان بہادر و تربیت خان بہادر کو مع ایک جرار فوج کے اضافہء منصب و عطائے انعامات و امداد خزانہ سے خوش دل فرما کر اس طرف روانہ ہونے کی اجازت مرحمت فرمائی۔

قبلہء عالم کی علالت کا حال

چونکہ زمانہ کا اقتضا یہی ہے کہ ہر صحت کے بعد مرض اپنا رنگ دکھاتا ہے، اور اطمینان کے بعد بے اطمینانی کا دور دورہ ہوتا ہے اس لئے ایسے مبارک و مطمئن عہد میں جبکہ خدام بارگاہ ہر طرح سے غم والم وتر ددو فکر سے آزاد تھے زمانہ نے کروٹ لی، اور دفعتاً قبلہء عالم کا مزاج ناساز ہو گیا۔

جہاں پناہ نے ابتدائے مرض میں اپنے فطری ضبط و استقلال اور اپنی خلقی عالی ہمتی سے نفس کو مرض سے مغلوب نہ ہونے دیا۔ اور دیوانِ عدل میں تشریف لا کر مہمات ملکی و مالی کو انجام دیتے رہے۔ اس زمانے میں اکثر کارہائے سلطنت کی بابت معروضہ پیش ہوتا تھا اور قبلہء عالم جواب باصواب اپنے قلم سے تحریر فرما دیتے تھے۔

آخر کار مرض نے شدت اختیار کی اور جہاں پناہ پر ضعف کی وجہ سے غشی طاری ہونے لگی، حضرت کی علالت سے لشکر میں ایک بے چینی پھیل گئی، اور مخلوق خدا نے اس حیات پر موت کو ترجیح دی، ہر چہار جانب وحشت ناک خبریں شائع ہوئیں، اور عظیم الشان شورش برپا ہوگئی۔

پست فطرت کم حوصلہ افراد نے یہ خیال کر کے کہ اس زمین میں جہاں کہ دشمن ہر طرف سے غارت گری کے لئے آمادہ ہے۔ بادشاہ کی علالت ہماری کامیابی کا بہترین ذریعہ ہے، ان تیرہ بختوں نے ارادہ کیا کہ فتنہ وفساد کا بازار گرم کریں، لیکن رحمتِ الٰہی نے مخلوق خدا کی یاوری کی اور دس بارہ روز شدید بیماری کے بعد قبلہء عالم کی حالت بہتر ہونے لگی، جہاں پناہ کا روبصحت ہونا نمک خواران دولت کے لئے حیات تازہ پانے کا وسیلہ ہوا اور بدخواہوں نے خاکِ مذلّت سے اپنا سر غبار آلود کیا۔

امیر خان ناقل ہے کہ ایک روز انتہائے ضعف کے عالم میں جہاں پناہ زیر لب ان اشعار کو پڑھ رہے تھے۔

به هشتاد و نود چوں در رسیدی   بسا سختی که از دوراں کشیدی
دانه آنجا چوں بصد منزل رسانی   بود مرگے بصورت زندگانی

میں نے حضرت کے ترنم کو سن کر عرض کیا کہ قبلہء عالم شیخ گنج رحمتہ اللہ علیہ نے صرف ایک شعر کے لئے تمام اشعار نظم کئے ہیں اور وہ بیت یہ ہے:

پس آں بہتر کہ خود را شاد داری

درآں شادی خدارا یاد داری

جہاں پناہ نے فرمایا کہ اس شعر کو پھر پڑھو۔ میں نے دوبارہ عرض کیا۔ غرضکہ چند مرتبہ اس شعر کی تکرار ہوئی۔ اور حضرت نے فرمایا کہ اس شعر کو لکھ کر مجھ کو دو میں نے ارشاد پر عمل کیا۔ قبلۂ عالم عرصہ تک اس شعر کو پڑھتے رہے یہاں تک کہ خدائے کریم نے ہم بہی خواہان ملک پر رحم فرمایا اور قبلۂ عالم کو فی الجملہ صحت ہوگئی۔

اس واقعہ کے دوسرے روز حضرت دیوان عام میں تشریف لائے، اور مربی دارین کو زندہ و سلامت دیکھ کر نمک خواروں کے مردہ جسم میں جان تازہ ہوگئی۔ قبلۂ عالم نے مجھ سے فرمایا کہ تمہارے شعر نے مجھ کو صحت کامل عطا کی، اور میرے ناتواں جسم میں طاقت عود کر آئی۔

حکیم حاذق خان نے بے حد دانائی و مستعدی کے ساتھ حضرت کا علاج کیا، اور اس میں شبہ نہیں کہ اس معالجے میں جالینوس و بوعلی سینا کا مد مقابل رہا۔ حکیم مذکور کو اس خدمت گزاری کے صلہ میں سر پیچ عطا ہوا۔

جہاں پناہ نے چوب چینی کے استعمال کے بعد جس سے حضرت کو بیحد فائدہ ہوا تھا چین قلیج خان بہادر کو جو بیماری کے زمانے میں لشکر شاہی میں حاضر رہتے تھے ان کے متعلقہ صوبے پر جانے کی اجازت مرحمت فرمائی۔

16- رجب کو قبلۂ عالم بہادر گڑھ روانہ ہوئے، رجب کا نصف مہینہ اور ماہِ شعبان مسافت طے کرنے میں گزرا۔

اثنائے راہ میں قاضی اکرم خان کا پیمانۂ عمر لبریز ہوگیا اور اس نے وفات پائی، خان مذکور علم فقہ کا بڑا عالم تھا اپنی پایہ شناسی و بندہ نوازی سے قاضی مذکور کو ہمیشہ لفظ اعلم سے یاد فرمایا کرتے تھے۔

☆☆☆☆☆

جلوس عالمگیری کا پچاسواں سال

1117ھ/1707ء

ماہ رمضان کا مقدس دور شروع ہوا۔ ہلال نو افق آسمان پر نمودار ہوا اور خیر و برکات کے سرچشمے جاری ہوئے۔ بادشاہ دین پناہ غرۂ رمضان کو بہادر گڑھ میں رونق افروز ہوئے اور متبرک ماہِ رمضان کو شباب وصحت کے زمانے کی طرح اس ضعف و پیری کے عالم میں بھی بسر فرمایا۔ قبلہء عالم نے فرائض وسنن ونوافل وغیرہ کی کامل پابندی فرمائی۔

قبلہ عالم احمد آباد میں

افسرانِ لشکر جو اپنی متعلقہ مہم پر روانہ کئے گئے تھے، ان کو کسی دوسرے مناسب وقت پر موقوف کر کے جلد سے جلد خدمت اقدس میں حاضر ہو گئے، ذوالفقار خان بہادر نصرت جنگ جو رحمٰن بخش خیرا کے گرفتار کرنے کے بعد اورنگ آباد روانہ ہوا تھا حسب الحکم بہادر گڑھ میں حاضر ہوا۔ 19- شعبان کو جب کہ جہاں پناہ احمد نگر روانہ ہوئے، خان مذکور اپنی متعلقہ مہم پر واپس کیا گیا، تربیت خان بہادر ضلع دار نواح احمد نگر بھی حسب الحکم روانہ ہوئے۔

ساہو پسر سنبھاجی مرہٹہ جو اسی زمانہ میں گلال بار میں مقیم تھا، بعض مصلحت ملکی کی بنا پر خان نصرت جنگ کی فوج میں متعین فرمایا گیا، اور حکم ہوا کہ اس کا خیمہ خان مذکور کے ڈیرے کے قریب برپا کیا جائے۔ قبلہء عالم نے ساہو کو خلعت خاصہ اور دو اوراج قیمتی عطا فرما کر سرفراز فرمایا۔

قبلہء عالم 22- برس کے بعد احمد نگر میں رونق افروز ہوئے اور خلائق دیدار شاہی سے بہرہ مند ہوئے۔

قلعہ بخشندہ کی فتح

17-ذی الحجہ کو جہاں پناہ کو معلوم ہوا کہ قلعہ بخشندہ بخش نصرت خان بہادر کی جرأت ومردانگی سے فتح ہو گیا، اور امیر مذکور نے حوالہ داران قلعہ کو حصار کے باہر کر دیا۔ بادشاہزادہ عالی جاہ کو قبلہء عالم کے انحراف مزاج کی خبر ہو گئی تھی، اور حضرت شاہ کو جو محبت والد ماجد سے تھی، اس کی بنا پر سعادت ملازمت حاصل کرنے کے لئے بے حد بے قرار تھے۔ بادشاہزادہٴ عالی جاہ نے حاضری کی بابت معروضہ پیش کیا تھا۔ قبلہء عالم نے محبت پدری کے جوش میں فرزند دلبند کو حاضر ہونے کی اجازت مرحمت فرمائی، اور بادشاہزادے نے 21-ذی الحجہ کو حاضر خدمت ہو کر سعادت قدم بوسی حاصل کی۔

شہزادہٴ والا گہر محمد بیدار بخت ابراہیم خان ناظم گجرات کے بدیر پہنچنے کی وجہ سے سرکشوں کی تباہی کے لئے روانہ ہوئے، ناظم خان کشمیر سے گجرات کی صوبہ داری پر مقرر فرمایا گیا تھا۔ بیدار بخت کے بجائے نجابت خان برہان پور کا اور خان عالم مالوے کا صوبہ دار مقرر رہوا۔

نواب بیگم کی وفات

پائے تخت کے واقعہ نویسوں نے اطلاع دی کہ قبلہء عالم کی ہمشیر خرد نواب گوہر آرا بیگم نے رحلت فرمائی، جہاں پناہ کو بیگم صاحب کی دائمی مفارقت کا بیحد صدمہ ہوا۔ اور مکرّر زبانِ مبارک سے ارشاد فرمایا کہ اعلیٰ حضرت کی اولاد میں صرف میں اور مرحومہ باقی تھیں، اب صرف میری ذات باقی رہ گئی۔

قبلہء عالم نے بیگم صاحب کی سرکار کے تمام متعلقین وخدام کو خاص شاہانہ نوازش سے سرفراز فرمایا۔ جہاں پناہ نے بیگم صاحب مرحوم کے میر ساماں حافظ خان کو بجائے محمد اسلم لاہور کا حاکم دیوانی مقرر فرمایا اور قاضی محمد اسلم اپنے استاد کے پوتے مسمی سید محمد کو لاہور کا قاضی مقرر فرمایا۔

انعام وعطیات

خواجہ زکریا خواجہ یحییٰ پسران سربلند خان اور خواجہ موسیٰ ملازمین شاہزادہ محمد معزالدین خدمت والا میں حاضر ہوئے۔ قبلہء عالم نے ان اشخاص کو خلعت وانعام نقدی سے سرفراز فرمایا، شریف

خان بہادر کی دختر کو زیور قیمتی چار ہزار مرحمت ہوئے۔

یوسف خان و نیز قدرت اللہ خان کے تغیر سے چین قلیچ خان بہادر، فیروزنگر و تالیکونہ کے فوجدار مقرر فرمائے گئے۔

بخشی الملک مرزا صفوی خان کا برادر زادہ محمد محسن ایران سے وارد ہندوستان ہوا اور شرف قدم بوسی سے فیضیاب فرمایا گیا۔ امتہ الحمید دختر حمیدالدین خان بہادر کو زیور قیمتی دو ہزار مرحمت ہوا سرفراز خان شش ہزاری پنج ہزار کا امیر تھا، پیدنا یک کے تعاقب کے صلے میں اس کے منصب میں یک ہزار سواروں کا اضافہ منظور فرمایا گیا، نصرت آباد کا دیس مکھ مسمی جگیا دو ہزار پانصدی اصل و پانصد سوار کا امیر تھا، پانصدی کے اضافے سے سرفراز فرمایا گیا۔

علامہ حیدر استاد شاہزادہ محمد عظیم جو دارالحکومت کے قاضی تھے حضور میں طلب فرمائے گئے، اور ان بزرگ کو شاہی لشکر کی خدمت قضا مرحمت فرمائی گئی۔

نصرت جنگ کے التماس کے موافق نومیدانہ کی زمینداری راؤ بدھ سنگھ کے بجائے رام سنگھ باڈیہ کو مرحمت ہوئی۔

حضرت شیخ عبداللطیف رحمتہ اللہ علیہ اپنے کو ابوالفیاض کی کنیت سے یاد کیا کرتے تھے فرمان مبارک صادر ہوا کہ سرکاری طور پر بھی حضرت موصوف اسی کنیت سے مخاطب کئے جائیں۔

خدابندہ خانساماں دو ہزار و پانصدی ہزار سوار کا منصب دار تھا، پانصدی دو صد سوار کا اضافہ منظور فرمایا گیا۔

تخت غنیم جس کو فرمان مبارک کے مطابق لفظ وزوال سے تعبیر کرتے تھے اس زمانے میں لشکر سے دو کوس کے فاصلے پر نمودار ہوا۔ قبلہء عالم نے حکم دیا کہ خان عالم و بخشی الملک صدرالدین و محمد خان وغیرہ حریف کی تنبیہہ کے لئے روانہ ہوں۔

یہ امیر سلام رخصت کے لئے حاضر ہوئے، اور جہاں پناہ نے حمیدالدین خان و مطلب خان کو تعویذ مرصع مرحمت فرمائے، یہ امیر اپنی مہم پر روانہ ہوئے، اور دشمن کو پامال کر کے واپس آئے۔

خان عالم و منور خان شاہ عالی جاہ کے ہمرکاب روانہ ہوئے، اور دونوں امیروں کو شمشیر مرصع مرحمت فرمائی گئی، زمرد کی ایک انگشتری جس پر چین قلیچ خان کا نام کندہ تھا موصوف کو

مرحمت فرمائی گئی۔

باقی خان قلعہ دار آگرہ دو ہزاری و شش صد سوار کا امیر تھا پانصدی کے اضافے سے سرفراز فرمایا گیا۔

گیتی آرا بیگم و عفت آرا بیگم دختران شاہ عالی جاہ و بخت النساء بیگم دختر شاہزادہ بیدار بخت خدمت اقدس میں حاضر ہوئیں، جہاں پناہ نے ہر ایک شاہزادی کو دس سے آٹھ ہزار تک کے زیورات مرحمت فرمائے۔

خان نصرت جنگ جو چوروں کی سرکوبی کے لئے اورنگ آباد روانہ ہوا تھا رام سنگھ ہاڑہ کے ہمراہ آستانہ ء والا پر حاضر ہوا۔

ابوالخیر خان قلعہ دار و فوج دار جمپیر پسر عبدالعزیز خان جو اپنے باپ کے خطاب سے سرفراز تھا حضرت شیخ عبداللطیف قدس سرہ کے روضہ کا جو دولت میدان شہر برہان پور میں واقع ہے متولی مقرر فرمایا گیا۔

قمرالدین خان پسر محمد امین خان اور محمد حسن پسر مخلص خان کو سرپیچ یمینی و انگشتری مرصع مرحمت فرمائی گئی۔

17- ربیع الاول کو ایک سربستہ ڈبہ جواہرات کا سلطان دادا بخش و سلطان داور بخش کو ان کے والدین سلطان ایزد بخش و مہر النساء بیگم صبیہ جہاں پناہ کی تقریب تعزیت میں روانہ فرمایا گیا۔

سلطان بلند اختر کی وفات

29- ربیع الآخر کو معلوم ہوا کہ سلطان بلند اختر نے وفات پائی، قبلہ ء عالم نے خواجہ مسعود خان کو حکم دیا کہ مرحوم کے تینوں فرزندوں و دیگر خدام محل کو احمد نگر کے قلعہ میں پہنچا دے۔

مرحوم کی دختر چمنی بیگم اور سلطان افتخار و دیگر بیٹوں کو ماتمی خلعت مرحمت ہوئے۔

ستو دافلیہ نے جو اسلام پوری میں مقیم تھا وفات پائی۔

ربیع الاول کی اٹھائیسویں تاریخ نزہت خان بہادر چوروں کی تنبیہہ کے لئے رحمٰن بخش خیرا کی جانب روانہ ہوا۔

مرزا خان خان عالم کے انتقال کی وجہ سے ابونصر شائستہ خان اودھ کا صوبہ دار مقرر ہوا۔ سہ

ہزاری و ہزار ذات کا امیر ہوا۔ پانصد سوار کا اضافہ منظور فرمایا گیا۔ لودی خان و عبداللہ خان کے تغیرات سے شیو سنگھ قلعہ دار و فوج دار راہبری چونکہ دوسرول کا حاکم مقرر ہوا۔ ہزار و پانصدی و ہزار سوار کا امیر تھا پانصدی سی صد سوار کے اضافہ سے سرفراز فرمایا گیا۔

اعزالدین پسر شاہزادہ معزالدین و محمد کریم خان پسر شاہزادہ محمد عظیم یومیہ دار تھے ہر شہزادوں کو چالیس چالیس لاکھ دام بطور انعام مرحمت ہوئے۔

شاہزادہ ولی عہد نے محمد اخلاص کو خدمت وکالت کا خلعت روانہ کیا تھا یہ امیر بارگاہِ شاہی میں حاضر ہوکر قدم بوسی سے فیضیاب ہوا۔

والی بخارا کا سفیر

مہتر مبارک والی بخارا سفیر آستانہء والا پر حاضر ہوا اور اس نے بارہ گھوڑے اور پانچ اونٹ بطور ہدیہ پیش کیے۔

ملک غازی کی فتح کے صلے میں شاہزادہ معزالدین کو دو خلعت و فیل و اسپ روانہ فرمائے گئے۔

محمد رضا پسر علی مردان خان حیدر آبادی اپنے اپنے باپ کی بجائے قلعداری رام گڑھ کی خدمت پر فائز ہوا۔ ہزاری دوصد سوار کا امیر تھا دوصد کے اضافے سے سرفراز ہوا ماندھاتا پسر راؤ کھانو جو حضرت جنگ بہادر کی فوج میں متعین فرمایا گیا تھا، ایک سال کے وعدے پر مہمنت گڑھ و پرنجھت گڑھ کے قلعوں کے سر کرنے کے لئے یٰسین خان کے ہمراہ روانہ کیا گیا۔

عنایت اللہ خان حاکم خالصہ کو حکم ہوا کہ معروضہ کے وقت کٹہرے کے اندر ایستادہ ہوکر عرض حال کرے۔

سفیر کی واپسی

مہتر مبارک سفیر بخارا رخصت فرمایا گیا۔ خلعت و خنجر و فیل اور ہزار روپیہ اس کو انعام مرحمت ہوا۔

چین قلیچ خان بہادر کے تغیر سے یوسف خان قلعہ دار فخر نگرہ امتیاز گڑھ کا فوج دار و قلعہ دار

مقرر ہوا۔ ہزاری شش صد سوار کا امیر تھا۔ پانصد سوار ذات کے اضافہ سے سرفراز فرمایا گیا۔

نواب قدسیہ زینت النساء بیگم نے فصد کھلوائی، قبلہء عالم نے دو ہزار شاہزادہ عالی جاہ نے دو ہزار پانچ سو اور شاہزادہ محمد کام بخش نے ایک ہزار روپیہ رقم تصدق روانہ فرمائی۔

حمید الدین بہادر نے چند سرپیچ چکن دوز ملاحظہء عالی جاہ میں پیش کیے جن کو شرفِ قبولیت عطا ہوئی۔

☆☆☆☆☆

جلوس عالمگیری کا اکیاونواں سال

1118ھ/1708ء

رمضان مبارک کا مہینہ شروع ہوا۔ اس مبارک زمانے میں حضرت جہاں پناہ نے عبادت و طاعت الٰہی پر کمر باندھی اور مخلوق خدا کو عطایا و انعام سے سرفراز فرمایا۔

محمد امین خان بہادر، سرکشوں کی تنبیہہ کے لئے بعد صحیح و سلامت اپنے ہمراہیوں کے ساتھ بارگاہِ شاہی میں حاضر ہوا۔ قبلہء عالم نے اس امیر کو چین بہادر کا خطاب مرحمت فرمایا۔

عزیز خان بہادر کو حکم ہوا کہ اپنے باپ کی طرح ''چغتائی'' کا لفظ اپنے نام میں اضافہ کرے۔

انعام وعطیات

مرزا بیگ پسر نصرت خان جو شاہزادۂ محمد معظم کا سامان پیش کش لے کر آستانہء والا پر حاضر ہوا تھا رخصت فرمایا گیا۔ اور خنجر مرصع کے انعام سے سرفراز ہوا۔

جہاں پناہ نے جمدھر و کمر پنکا و پہنچی مرصع و قیمتی پچاس ہزار روپیہ مرزا بیگ کے ہمراہ بادشاہزادہ مذکور کے لئے روانہ فرمایا۔

محمد امین خان کے منصب اصل چہار ہزار و ایک ہزار دو صد سوار میں سے صد سوار کا اضافہ منظور ہوا۔

عزیز خان بہادر چغتائی اصل دو ہزار و پانصد سوار کا امیر تھا پانصدی کے اضافے سے سرفراز فرمایا گیا۔

سلیمان خان ولد خضر خان تبنی کے اصل ہزار و پانصدی منصب میں پانصدی کا اضافہ ہوا۔

خواجہ خان برادرزادہ وداماد سیادت خان اصل ہزاری و پانصدی پانصد سوار کا امیر تھا صد سوار کے اضافے سے سرفراز ہوا۔

امیر خان مرحوم کی دختر کا عقد سلطان اعز الدین کے ساتھ قرار پایا اور دس ہزار روپیہ کا انعام مرحمت ہوا۔

چین قلیچ خان بہادر ناظم بیجاپور آستانہءوالا پر حاضر ہوئے تھے ممدوح کو واپسی کی اجازت مرحمت ہوئی۔

منعم خان نائب صوبہ لاہور ہزاری امیر تھا پانصدی وصد سوار کے اضافے سے شاد فرمایا گیا۔

قبلہ عالم وعالمیان خدیو شریعت پناہ کی وفات حسرت آیات

ایک وقت وہ آتا ہے کہ جب درگاہِ قہر وجلال سے انسان خاکی نژاد کے نام فرمان صادر ہوتا ہے کہ جب عیش ومسرت کو گوشہءخاطر سے فراموش کر کے لباس ماتم سے جسم کو سوگ نشان بنائیں، اس حالت میں بے بنیاد انسان پر کوہِ الم ٹوٹ پڑتا ہے، اور یہ دیکھ کر کہ مربی دارین کا مبارک سایہ اس کے سر سے اُٹھ گیا ہر فرد کا سینہ زخم وملال سے پرخوں اور ہر شخص کی آنکھ غم مفارقت سے اشکبار نظر آتی ہے۔

اس اجمال کی تفصیل حضرت ظلِ سبحانی فرمان روائے حق آگاہ وحق بین تتمہ خلفائے راشدین خلد مکان حضرت عالمگیر بادشاہ غازی کی وفات حسرت آیات کا واقعہ ہے جو عبرت خلائق کے لئے درج ذیل ہے۔

واضح ہو کہ قبلہ عالم نے دکن کے غیر مسلم افراد سے جنگ کرنے اور ان کو مغلوب کر کے تمام ولایت پر قبضہ کرنے کے بعد 16- شوال 50 جلوس عالمگیری کو شہر احمد نگر میں قیام فرمایا۔

یہ مسلمہ مسئلہ ہے کہ زمانہءناہنجار رنگ بدلتا ہے۔ اور ہر دولت پر زوال طاری ہوتا ہے اور حیات وممات کے توام ہونے کا منظر آنکھوں کے سامنے نمودار ہو جاتا ہے۔ چنانچہ آخر شوال میں حضرت کو مرض لاحق ہوا۔

لیکن چونکہ مشیتِ الٰہی یہ تھی کہ چند روز اور مخلوق خدا امن وامان کے سائے میں زندگی بسر کرے اور بعض اہم امور جو خلائق کی رفاہ سے متعلق ہیں اس عہد بابرکت میں سرانجام پائیں،

مرض نے خفت اختیار کی اور مزاجِ مبارک روبصحت ہو گیا۔

اس اثناء میں شاہ عالی جاہ صوبہ مالوہ کے اور شہزادۂ محمد کام بخش صوبہ بیجاپور کے بعض اہم انتظامات کے لئے روانہ ہوئے۔

صحت کے چار پانچ ہی روز کے بعد مرض نے عود کیا اور شدید تپ لاحق ہو گئی۔

جہاں پناہ نے باوجود شدید مرض کے تین روز تو اپنی خلقی ہمت وقوتِ نفس سے کام لیا، اور اپنے کو مرض سے مغلوب نہ ہونے دیا۔ قبلہء عالم اس زمانہ ناسازیء طبع میں بھی ادائے نماز باجماعت اور اوراد و وظائف کے لئے حسب معمول عدالت گاہ میں تشریف لاتے اور ارکان مقررہ میں سے کسی رکن میں بھی کوتاہی نہ فرماتے۔

اس زمانے میں یہ شعر اکثر وردِ زباں رہتا۔

بیک لحظہ، بیک ساعت بیک دم
دگر گوں می شود احوالِ عالم

پنج شنبہ کے روز عصر کے وقت حمید الدین خان بہادر کی ایک عرضی اس مضمون کی پیش ہوئی کہ ایک ہاتھی تصدق کے لئے برآمد کیا جائے اور اس کی قیمت مبلغ چار ہزار روپیہ قاضی القضاۃ ملا حیدر کے سپرد کی جائے کہ محتاجوں میں تقسیم کر دیں۔

معروضہ پر حکم صادر فرمایا گیا اور اس حالت مرض میں جس کو عالم نزع سے تعبیر کر سکتے ہیں تحریر فرمایا گیا کہ اس خاکسار کو منزل اول تک جلد پہنچائیں۔ اٹھائیسویں ذیقعدہ 51 جلوس مبارک مطابق 1118ء جمعہ کی صبح کو فجر کی نماز کے لئے برآمد ہو کر خواب گاہ تشریف لے گئے، حضرت باوجود غلبہ بے ہوشی یادِ مولیٰ سے غافل نہ تھے، اور عین عالمِ نزع میں کرب واضطراب کے باوجود تسبیح و تحلیل میں مشغول رہے۔ قبلہء عالم اکثر فرمایا کرتے تھے کہ اس دار فانی سے سفر کرنے کے لئے جمعہ کا دن نہایت خوب ومبارک ہے۔ حضرت کی یہ آرزو پوری ہوئی اور اسی روز ایک پہر دن گزارنے کے بعد جب حضرت ماسویٰ سے کنارہ کش وغافل ہو کر یادِ الٰہی میں مصروف تھے کہ روح پرفتوح نے روضہء جنت کی راہ لی۔

اس جاں گداز حادثہ اور غم انگیز واقعہ نے تمام عالم و بنی آدم کو آلام وغم میں مبتلا کیا۔ زمانے نے لباس ماتم پہنا اور خورشید فیض نے افق مغرب میں سرنگوں ہو کر بہی خواہانِ ملک کو شام اندوہ کی

مکروہ صورت دکھائی۔ بلا ومصائب کے بادل آسمان پر چھا گئے اور نمک خوارانِ دولت کے خرمن شادی ومسرت کو صاعقہءغم نے جلا کر خاکستر کر دیا۔ **انا للّٰہ و اِنا اِلیہ راجعون۔**

جہاں پناہ کی وصیت کے مطابق قاضی وعلماء وصالحین تجہیز وتکفین میں مصروف ہوئے اور نماز جنازہ ادا کر کے نعش پاک کو خواب گاہ کے اندر لے گئے، اس واقعہ کے بعد قبلہء عالم کی دختر دوم نواب زینت النساء بیگم نے اپنے برادر عزیز بادشاہزادہ محمد اعظم کو اس سانحہء قیامت خیز سے مطلع کیا، شاہزادہ عالی جاہ شاہی لشکر سے پچیس کوس کے فاصلے پر مقیم تھے۔ بادشاہزادہ مذکور شنبہ کے روز حاضر ہوئے اور سوگواران عالم کو اپنے وجود سے مطمئن فرمایا۔

بادشاہزادہ مذکور نے اپنے والد ماجد اور خداوند مجازی کی دائمی مفارقت سے بیقرار ہو کر جس قدر گریہ وزاری وماتم داری کی اس کا معرض بیان میں آنا محال ہے، شاید ہی کسی فرد وبشر نے اس قسم کے سانحے اور حادثے پر اس درجہ گریہ وبکا کیا ہو جیسا کہ اس فرزندِ رشید نے اپنے والد بزرگوار کے واقعہ وفات پر کیا۔ بادشاہزادہ عالی جاہ نے دوشنبہ کے روز نعش اقدس کو اپنے کاندھوں پر اٹھایا اور دیوان عدالت تک اسی طرح تشریف لائے جو عالم بے قراری وگریہ وزاری عالی جاہ پر طاری تھا، خدا دشمن کو بھی نصیب نہ کرے، بادشاہزادے نے جنازہ اقدس کو دفن کے لئے روانہ کیا اور خلائق نے مربی دارین کو اس طرح کفن پوش دیکھ کر گریہ وزاری کی، ایسے مالک دادگر کے دنیا سے تشریف لیجانے پر ہر فرد مبتلائے مصیبت ہوا۔

ظاہر ہے کہ جب ایسا سلطان دین پناہ جس کا مثل ونظیر پیدا ہونا محال ہو اپنی رعایا کو دیدار سے ہمیشہ کے لئے محروم فرمائے تو نمک خواران دولت کو جو مراحم خسروانہ کے شیفتہ وفریفتہ تھے کیوں کر چین وآرام نصیب ہو۔

حضرت کی وصیت کے مطابق جسمِ اقدس سرگروہ ارباب یقین حضرت شیخ زین الدین رحمتہ اللہ علیہ کے مقبرے میں اسی قبر کے اندر جس کو جہاں پناہ نے اپنی زندگی میں تیار فرمایا تھا پیوند خاک کیا گیا۔

قبلہء عالم کا مدفن خلد آباد کے نام سے موسوم اورنگ آباد سے آٹھ کوس اور دولت آباد سے تین کوس کے فاصلے پر واقع ہے۔

قبر مقدس ایک سنگ سرخ کے چبوترے پر واقع ہے۔ چبوترہ تین گز لمبا ہے اور ڈھائی گز

چوڑا ہے۔ قبر مبارک چند انگشت بلند ہے۔ اور تعویذ مبارک مجوف ہے۔ جس میں مٹی بھر کر ریحان کو اس میں بویا گیا ہے۔

آیۂ کریمہ روح وریحان وجنت نعیم قبلۂ عالم کے ارتحال کی تاریخ ہے۔ اور خلد مکاں حضرت کا لقب ہے۔

خاقان جنت آرام گاہ ونعش قدسی کے برکات سے اس عالم پر کسی قسم کی بے چینی اور پریشانی ظاہر نہ ہوئی، اور جس طرح کہ خدام بارگاہ حضرت خلد مکاں کی حیات میں اطمینان وآرام کے ساتھ مربی دارین کے سایۂ عاطفت میں زندگی بسر کرتے تھے اسی طرح حضرت کی رحلت کے بعد بھی عیش وآرام کے ساتھ زندہ وسلامت رہے۔

خلد مکان نے اکانوے سال تیرہ یوم کے سن میں رحلت فرمائی اور پچاس سال دو ماہ ستائیس یوم حکمرانی کی۔

حقیقت یہ ہے کہ مذکورہ بالا سال وماہ تو اس حیات کے شمار واعداد میں جس کو ظاہر میں زندگی سے تعبیر کرتے ہیں۔ ورنہ ایسے زندہ جاوید کی عمر کا جو مقبولِ بارگاہ ایزدی ہو کر حیات باقی حاصل کرے کیا شمار ہو سکتا ہے۔ کسی نے خوب کہا ہے کہ۔

ہرگز نہ مردہ اند و نمیر ندا اہلِ دل
حرفیست نام مرگ بریں قوم ترجمان

ہمارے فاضل دوست محمد اخلاص ناقل ہیں کہ شب جمعہ کو جس کی صبح جہاں پناہ نے رحلت فرمائی میں اور عنایت اللہ خان ایک ہی محفل میں جمع اور اس حادثہ جانگداز کے وقوع سے بیحد پریشان وملول تھے۔ حضرت لسان الغیب خواجہ حافظ شیرازی رحمتہ اللہ علیہ کا دیوان پاس رکھا ہوا تھا میں نے فال دیکھنے کے لئے دیوان کھولا، اور یہ غزل برآمد ہوئی۔

تاز میخانہ و مے نام ونشاں خواہد بود — سرمن خاک رہ پیر مغاں خواہد بود
برسر تربت ماچوں گذری ہمت خواہ — کہ زیارت گہ رندانِ جہاں خواہد بود

اس غزل کو پڑھ کر ہم دونوں حقیقتاً مایوس ہو گئے، اور یقین ہو گیا کہ حضرت عنقریب عالم جاودانی کو روانہ ہونے والے ہیں۔ ہم خدام بارگاہ نے نہایت اندوہ وملال کے ساتھ وہ رات بسر کی، جمعہ کے دن ایک گھڑی گزرنے کے بعد قضیہء ناگزیر پیش آیا۔ شنبہ کی شب کو ملا حیدر قاضی

لشکر شاہی بھی مجھ سے اور عنایت اللہ خان سے ملاقات کے لئے آئے اور ہم نے ان سے اپنی فال کا ذکر کیا۔ ہر چند میں نے کوشش کی لیکن وہ شعر یاد نہ آیا جس نے ہم کو جہاں پناہ کی رحلت کی پیشتر ہی خبر دے دی تھی۔ کتابیں سامان سفر کے ساتھ بندھ چکی تھیں۔شعر مذکور کا کسی طرح بھی خیال نہ آیا۔ یہ مجلس برخاست ہوئی اور میں اپنے بستر پر سو گیا، کیا دیکھتا ہوں کہ میرا گزر ایک قبر پر سے ہوا، اور قبلہء عالم نصف قامت اس قبر سے برآمد ہوئے اور مجھ سے مخاطب ہو کر فرمایا۔ جو شعر تم بھول گئے ہو یہ ہے۔

برسرِ تربت ماچوں گزری ہمت خواہ
کہ زیارت گہ زندانِ جہاں خواہد بود

بادشاہ شریعت پناہ کے فضائل و محاسن

حضرت خلد مکاں اپنی فطری سعادت اندوزی کی وجہ سے مذہبی معاملات کے بے حد پابند تھے، قبلہء عالم حنفی المذہب سنّی تھے، اور اسلامی فرائض خمسہ کی پابندی اور ان کے اجرا میں بے حد کوشاں رہتے تھے۔ حضرت ہمیشہ باوضو رہتے اور کلمہ طیبہ و نیز دیگر اوراد و وظائف ہر وقت زبان پر جاری رکھتے تھے۔ نماز اوّل وقت مسجد میں جماعت کے ساتھ ادا فرماتے تھے۔ ایام بیض کے روزوں کے بے حد پابند تھے اور ہفتہ میں دوشنبے پنجشنبہ اور جمعہ کو صائم رہتے تھے، جمعہ کی نماز مسجد میں تمام مسلمانوں کے ساتھ ادا فرماتے، مقدس شب ہائے اسلامی بیداری و عبادت میں بسر فرماتے، اور انوارِ فیض الٰہی سے چراغِ دین و دولت ہو کر اپنی دینی شعاع سے اہل عالم کو منور فرماتے تھے۔

قبلہء عالم حق طلبی کے شیدائی تھے، حضرت کا معمول تھا کہ دولت خانے کی مسجد میں تمام رات اہل اللہ کے ساتھ سرگرم گفتگو و ذکر رہتے۔ اور خلوت میں کبھی تکیہ و مسند پر جلوس نہ فرماتے تھے۔

زکوٰۃ شرعی ادا کرنے میں خاص اہتمام فرماتے اور قبل جلوس جو زکوٰۃ اپنی ضروریات زندگی کے حساب میں سے ادا فرماتے، اس کے علاوہ عہدِ حکومت میں مصارف ذاتی کے لئے جو چند مواضع خاص فرمائے تھے، ان کی زکوٰۃ بھی خود ادا فرماتے اور اولاد امجاد کو بھی تاکید فرماتے کہ نصاب زکوٰۃ کامل طور پر ادا فرمائیں۔

رمضان کا مقدس مہینہ ادائے صوم و پابندی سنن وتراویح وغیرہ عبادات دینی میں بسر ہوتا تھا۔ ماہ صیام میں دو پہر رات گزرنے تک بیدار اور علماء واولیاء کے ساتھ ذکر وعبادت میں مشغول رہتے تھے۔

رمضان کے آخر عشرے میں مسجد میں اعتکاف فرماتے۔ حج بیت اللہ جس کے ادا کرنے کے بے حد مشتاق وگرویدہ تھے اگرچہ بظاہر تو ادا نہ فرما سکے لیکن اس کا کافی تدارک فرماتے اور حجاج کے ساتھ جو خاص رعایتیں کی جاتی تھیں اُن کو نگاہ میں رکھنے کے بعد یہ امر یقینی ہے کہ خلد مکاں ہر سال حج کا ثواب حاصل فرما لیتے تھے۔

اپنے عہد معدلت میں ہر سال اور کبھی کبھی دوسرے اور تیسرے سال کے بعد حرمین شریفین کے زائرین ومجاورین کے لئے رقم کثیر ارسال فرماتے، اور حجاج کا ایک گروہ کثیر بادشاہ کی نیابت میں طواف حج وسلام رسانی وغیرہ خدمات عبادت میں ہمیشہ مصروف رہتا۔ اور ایک جماعت مدینہ منورہ میں قبلہء عالم کے خود لکھے ہوئے کلام مجید کی ہمیشہ تلاوت کرتی تھی، حضرت نے خود کتابت فرما کر دو قرآن مجید کی جلدیں حرم نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں رکھوا دی تھیں۔

حقیقت یہ ہے کہ حضرت کی ذات پاک تمام صفات حسنہ کی جامع تھی۔ قبلہء عالم نے ابتدائے سن تمیز سے تمام مکروہات ومحرمات سے شدید پرہیز فرمایا اور منکوحہ عورتوں کے سوا کسی غیر محرم کی طرف آنکھ اُٹھا کر بھی نہیں دیکھا۔

بارگاہ شاہی میں نغمہ وسرود کے کامل استاد ہر وقت موجود رہتے اور باکمال سازندے اور اہلِ نشاط کا ایک گروہ دربار میں ہر وقت حاضر رہتا تھا۔ لیکن قبلہء عالم اس طرف بہت کم توجہ فرماتے تھے۔ ابتدائے عہدِ معدلت میں تو کبھی کبھی نغمہ وسرود سن بھی لیتے تھے لیکن آخر میں اس سے بالکل تائب ہو گئے تھے۔

اربابِ نشاط کے گروہ میں سے جو شخص پیشہء سرود سے توبہ کر لیتا حضرت اس کو مدد معاش کے طور پر کچھ جاگیر عطا فرماتے تھے۔

مرزا اکرم خان صفوی نے جو فن موسیقی کا بہترین ماہر تھا قبلہء عالم سے سوال کیا کہ نغمہ وسرود کی بابت حضرت کی کیا رائے ہے؟ قبلہء عالم نے فرمایا کہ جو اس کے اہل ہیں ان کے لئے حلال ہے۔ مرزا نے عرض کیا کہ پھر حضرت اہل ہونے کے باوجود کیوں اس سے پرہیز فرماتے ہیں؟

قبلہ عالم نے جواب دیا کہ تمام راگ راگنیاں بغیر مزامیر اور خصوصاً پکھاوج کے مزہ نہیں دیتیں۔ اور مزامیر بالاتفاق حرام ہیں۔ حرمت مزامیر کی وجہ سے میں نے نفس سرود سے بھی کنارہ کشی اختیار کر لی ہے۔

حضرت نے کبھی غیر مشروع لباس زیب تن نہیں فرمایا، اور چاندی اور سونے کے برتنوں کے استعمال سے ہمیشہ پرہیز فرماتے رہے۔

بادشاہ دین پناہ کی مجلس میں کبھی غیبت و کذب کا چرچا نہیں ہوا، اور حاضرین دربار کو حکم تھا کہ اگر کسی شخص کے عیب کا بیان کرنا ناگزیر ہو جائے تو اس کو ایسے مناسب الفاظ میں بیان کریں کہ گفتگو عیب جوئی میں داخل نہ ہونے پائے۔

قبلہء عالم کا دستور تھا کہ ہر روز دو یا تین مرتبہ منظر عام پر کھڑے ہوتے اور دادخواہ کسی رکاوٹ کے بغیر خدمت اقدس میں حاضر ہوتے اور حضرت بے حد کشادہ پیشانی کے ساتھ ان کے واقعات سنتے۔ اور نہایت ملائم الفاظ میں بیحد شفقت کے ساتھ جواب دیتے تھے۔

اس موقع پر حضرت کا طریق عمل اس درجہ کریمانہ ہوتا تھا کہ اکثر افراد نہایت بے تکلفی سے بلا کسی قسم کے خوف و خطر کے مالک بندہ پرور سے گفتگو کرتے، اور سائلین کے طول کلام و بیجا اصرار و مبالغہ پر حضرت کبھی غصہ اور ان کی جسارت و بیجا ہمت سے چیں بہ جبین نہ ہوتے تھے۔

بہی خواہانِ ملک نے بارہا عرض کیا کہ اہل احتیاج عرض حال میں بے ادبی کرتے ہیں ان کو اس کی ممانعت فرمائی جائے، قبلہء عالم نے ہمیشہ یہی جواب دیا کہ نہیں ان کو اس طرز عمل سے روکنا مناسب نہیں ہے۔ ان کی یہ گفتگو میری اصلاح کرتی ہے اور میرے نفس کو بادشاہ رعیت نواز نے کبھی کوئی ایسا حکم نہیں صادر فرمایا جو رفاہ عام کے منافی ہو، اور نہ کبھی کسی ایسے فعل کے مرتکب ہوئے جو مخلوق خدا کی پریشانی کا باعث ہوا ہو، زنان بازاری و دیگر فواحش کے شیدائی دارالحکومت سے خارج کر دیئے گئے تھے، اور تمام ممالک محروسہ میں اسی قسم کے احکام جاری تھے، احتساب کا محکمہ قائم تھا اور عاملانِ احتساب ہر شخص سے باز پرس کرتے اور تمام ممالک محروسہ میں سلطنت کی وسعت کے باوصف احکام شرعی جاری و نافذ تھے۔

قبلہء عالم نے کبھی اپنے نفس سے مغلوب ہو کر محض ذاتی بغض و عناد کی بنا پر کسی فرد کو قتل نہیں کرایا۔ اور نہ کسی غیر کو اس سنگین جرم کے ارتکاب کی ہمت ہوئی، جہاں پناہ اپنی قدردانی و پایہ شناسی

سے سادات وعلماء واولیاء کی تعظیم وتکریم کرتے تھے، اور اس طرح اپنے فیض باطن سے بہترین طریقے پر اہلِ عالم کی رہنمائی کا فریضہ ادا فرماتے تھے۔

غرض کہ حضرت کے عہدِ معدلت میں دین متین کا آوازہ بلند ہوا اور جس طرح ملک ہندوستان میں شریعتِ اسلامی کا کامل لحاظ کیا گیا اس کی نظیر فرمان روایانِ سابق کے کارناموں میں قطعاً معدوم ہے۔

غیر مسلم افراد حتی الوسع عہدہ ہائے جلیلہ پر فائز نہیں کئے جاتے تھے، اور تمام ممالک محروسہ میں غیر اسلامی معابد اور پرستش گاہوں کا ایسا خاتمہ ہوا اور ان کی بجائے اس قدر کثرت سے مساجد تعمیر کرائی گئیں کہ ان کے شمار و اعداد کے قبول کرنے سے عقل حیران رہ جاتی ہے۔

غیر مسلم افراد میں جو شخص مسلمان ہوتا قبلہء عالم اس کو خود کلمہء طیبہ کی تلقین فرما کر خلعت عطا فرماتے تھے۔

حضرت کے وسطی عہد معدلت میں غیر مسلم رعایا پر جزیہ مقرر کیا گیا، اور یہ وہ مذہبی کارنامہ ہے جو حضرت سے قبل کسی اسلامی فرمان روا سے انجام کو نہ پہنچ سکا۔

جس قدر خیرات ومبرات حضرت کے عہدِ معدلت میں ہوئی اور جس قدر وظائف علماء وفقرا ونیز دیگر اہلِ احتیاج کو عطا کئے گئے، اس کا عشرِ عشیر بھی کبھی کسی سابقہ حکومت میں رونما نہ ہو سکا۔

ماہ رمضان میں مبلغ ساٹھ ہزار و دیگر ماہ میں اس سے کم رقم محتاجوں اور اہلِ استحقاق کو تقسیم کی جاتی تھی۔

قبلہء عالم نے غربا و مساکین کی راحت بیانی کی غرض سے دارالحکومت ونیز دیگر ممالک میں خیرات خانے قائم فرمائے اور ممالک محروسہ میں جہاں کہیں بھی سرائے و رباط نہیں تھی وہاں ضروری مسافر نواز مکانات کی تعمیر کرائی گئی، تمام ممالک محروسہ کی مسجدوں کی ترمیم اور امام ومؤذن وخطیب کے تقررات ہمیشہ سرکار سے ہوا کرتے تھے، چنانچہ اس کار خیر پر ایک رقم کثیر ہر سال خرچ ہوتی تھی، سلطنت کی وسعت کے باوجود ملک کے ہر گوشہ میں اس کا پورا انتظام کیا گیا۔ ملک کے ہر شہر اور ہر قصبے میں مدرسین کے لئے وظائف مقرر فرمائے گئے علماء کو روزینے اور جاگیریں عطا کی گئیں، اور طلبہ کے اخراجات اور مدد معاش کے لئے کافی انتظام فرمایا گیا۔ خلد مکان کی اصل کوشش یہ تھی کہ تمام اہلِ اسلام مفتی بہا مسائل پر عمل کریں، اور حنفی مذہب کے ممتاز مشرب کا

ہندوستان میں رواج ہو اور چونکہ مسائل فقہ کتابوں میں ضعیف ومختلف اقوال کے ساتھ منقول ہیں۔ اور ایک مقام پر مرقوم نہیں ہیں اس لئے ایک خاص کتاب جو تمام مسائل پر حاوی ہو موجود نہیں ہے۔ اور جب تک کہ تمام کتابیں مطالعے میں نہ آئیں اور ناظر کا مطالعہ بیحد وسیع اور علم حاضر نہ ہو اس وقت تک ان مسائل کے مطابق حکم دینا بے حد دشوار ہے۔

بادشاہ شریعت پناہ نے ان امور پر لحاظ فرما کر ہندوستان کے نامی ومشاہیر علماء کے ایک گروہ کو حکم دیا کہ تمام فقہ کی کتابوں سے مفتی بہا مسائل کا انتخاب کر کے ایک کتاب تیار کریں، اس گروہ علماء کے صدر شیخ نظام تھے، اس کار خیر کو انجام دینے کے لئے علماء کے وظائف و دیگر اخراجات کی منظوری صادر ہوئی، چنانچہ اس کتاب کی تیاری میں دو لاکھ روپے صرف ہوئے، اور کتاب تیار ہو کر ''فتاوائے عالمگیری'' کے نام سے موسوم ہوئی، حقیقت یہ ہے کہ اس کتاب نے علماء وطلباء کو تمام کتب فقہ سے بے نیاز کر دیا۔

بادشاہ رعیت نواز نے غلے اور اناج اور وجوہ راہداری ومحصول اسباب و دیگر اموال سائر خاص کر محصول تمباکو کو جو بے حد کثیر رقم تھی اور عملہ ءکرور گیری جس کے وصول کرنے میں تجار کو بے حد تنگ و پریشان کیا جاتا تھا اور خاص کر مسلمانوں کے لئے اور دیگر محاصل مذکورہ کو تمام رعایا کے لئے معاف فرما دیا۔ اور موروثی مطالبات میں جو رقم مناصب میں سے بتدریج مجریٰ ہو کر خزانہ ء سرکار میں ہر سال داخل کی جاتی تھی، اور جس کی وجہ سے خزانہ میں سالانہ معقول رقم داخل ہوتی تھی یک قلم معاف فرمائی گئی۔

محاصل راہداری وکرورگیری کی جملہ قسم مبلغ تیس لاکھ روپے رعایا کے لئے معاف فرمائی گئی۔

حضرت سے پیشتر یہ قاعدہ تھا کہ امرائے کبار کے متروکات جو سرکار معلیٰ کے مطالبہ دار نہ ہوتے تھے ان کی اولاد سے جو سلاطین سابق کے وقت میں متصدی حکومت ہوتے تھے کمالِ احتیاط کے ساتھ ضبط کر لئے جاتے تھے، اس عمل سے مرحوم امیر کے ماتم زدہ وارث واعزہ بے حد پریشان وفکر مند ہوتے تھے، قبلہ ءعالم نے اس قاعدے کو منسوخ فرما کر تمام اہل ملک کو شاد ومطمئن فرما دیا۔

جہاں پناہ نے فرمان مبارک صادر فرمایا کہ تمام ممالک محروسہ میں محاصل موافق احکام شریعت وصول کئے جائیں۔